

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF
PRACTICAL THEOLOGY

Årgang 42 nr. 1 (2025)

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

TPT utgis av MF Vitenskapelig høyskole i samarbeid med
VID vitenskapelige høyskole

REDAKTØR

Førsteamanuensis Fredrik Saxegaard

REDAKSJON

Professor Anne Austad, VID

Professor Tone Stangeland Kaufman, MF

Ledende domkirkeprest Valborg Orset Stene, Oslo domprosti

Førsteamanuensis Merete Thomassen, TF/UiO

Universitetslektor/EVU-leder Inge Westly, MF

REDAKSJONSRÅD

Kirsten Donskov Felter, Folkekirkens Uddannings- og Videntcenter, Aarhus

Sigrídur Guðmarsdóttir, Reykjavík universitet

Jonas Idestöm, EHS

Caroline Klintborg, Stockholms Universitet

Sven-Thore Kloster, KIFO

Bjarte Leer-Helgesen, Universitetet i Agder

Mikael Lundmark, Umeå universitet

Cecilia Nahnfeldt, Åbo Akademi

Kenneth Nordgren, Svenska kyrkans utbildningsinstitut, Uppsala

Bård Eirik Hallesby Norheim, NLA Høgskolen, Bergen

Ulla Schmidt, Aarhus Universitet

Gunnfrid Ljones Øierud, Universitetet i Sørøst-Norge

TPT er tilgjengelig med åpen tilgang (open access) på journals.mf.no/tpt
under vilkårene til Creative Commons-lisensen CC BY 4.0:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

FORFATTERVEILEDNING

<https://journals.mf.no/tpt/about/submissions>

KONTAKT REDAKSJONEN / SEND INN ARTIKLER

tpt@mf.no

ISSN 3084-1135

Bredde og brodd

Denne utgaven av *Tidsskrift for praktisk teologi* er en god illustrasjon på fagets bredde og brodd. Til sammen dekker artiklene flere praktisk-teologiske disipliner og temaer, fanger inn viktige epoker i nyere kirkehistorie, og får frem samspillet mellom kirke og samfunn. Artiklene har samtidig ambisjoner om å bidra til noe mer enn en analyse av tingenes tilstand, men kan leses som innspill til vesentlige, ofte kontroversielle, diskusjoner.

La oss ta den første først: Sara Fransson og Frida Mannerfelt står bak artikkelen «Kristi kropp ad hoc? Förändringar i Svenska kyrkans nattvardsfirande efter Covid-19-pandemin». Dette er virkelig snakk om nyere kirkehistorie; senest sist søndag satt jeg i en kirke der klistrelappene med nummer på benkene fortsatt satt på. Samtidig opplever mange korona-årene som en svunnen drøm. Desto viktigere at forfatterne spør nærmere hva som egentlig skjedde med en så sentral kirkelig praksis som nattverdfeiringen, og på hvilken måte beslutninger om unntak og ikke-unntak fikk konsekvenser for hvordan nattverden feires i svenske kirker i dag.

Artikkelen presenterer kvantitativt materiale om endringene som ble gjort i Svenska kyrkan, som bl.a. viser store forskjeller mellom 'by' og 'land', og interessante variasjoner i forhold til hvilke tilpasninger som har blitt værende og hvilke som viste seg forbigående. Det teologiske perspektivet er å se på hva slags ekklesiologiske implikasjoner som kunne avleses av beslutningene. Mye av kritikken som har vært reist mot tilpasninger av nattverdsfeiringen har kommet fra ekklesiologer som vektlegger kirken som vektlegger kirken som *communio* og Kristi kropp. Forfatterne bringer disse i samtale med frigjøringsteologiske perspektiver inspirert av en annen pandemi som synes glemt i Skandinavia, nemlig HIV/AIDS. Kanskje kan pandemierfaringer minne oss på at også det kirkelige fellesskapet er rammet og såret.

Gyrid Gunnes spør: «Kan en diakonal organisasjon være 'livssynsåpen'?». Dermed forstår leseren raskt hva slags kompleksitet som tegnes opp. For det første befinner diakonale organisasjoner seg i spennet mellom kirkelige, offentlige og

helse- og sosialfaglige diskurser. For det andre forholder alle disse feltene seg til nyere diskusjoner om det sekulære, religiøse og nyåndelige, ikke minst informert av begrepet «det livssynsåpne samfunn», lansert av Stålsettutvalget (NOU 2013:1).

Gunnes' artikkel består i utgangspunktet av en analyse av veilederdokumentet til Stiftelsen Kirkens Bymisjon, der nettopp det livssynsåpne samfunn anvendes. Og da ikke bare for å plassere Bymisjonen som en diakonal aktør i det norske samfunnet, men også for å begrunne og innholdsbestemme organisasjonen som en livssynsåpen organisasjon for de som er ansatte og engasjerte. Gunnes spør kritisk etter implikasjonene i en slik forståelse, og lanserer tre alternative strategier for Bymisjonen fremover – der hun holder en klar knapp på den ene av disse.

Carsten Schuerhoff tar oss noen få tiår lenger tilbake i tid, og med et helt konkret, lokalt feste: «Med Jean-Luc Nancy til Groruddalen: Et empirisk fundert bidrag til menighetsteori i lys av Nancys fellesskapskonsept». Case er et karismatisk fellesskap som vokste frem innenfor Den norske kirke på Haugerud. Schuerhoff følger fellesskapets fremvekst, hva deltakerne fikk ut av det og hvilke spenninger som oppsto, og hvordan det gradvis ble redusert og endret til andre former for aktiviteter. Artikkelen har samtidig et ekklesiologisk anliggende, som diskuteres i dialog med den franske filosofen Nancy og hans teori om fellesskapet.

Den fjerde av de fagfellevurderte artiklene er skrevet av Mikkell Christoffersen. Her er det salmesangen som står i sentrum for oppmerksomheten, og interessen kan sies å gå i to retninger: Dels interesserer den seg for hva vi egentlig gjør når vi synger en salme, og viser hvordan dette ikke er én ting, men heller en vifte av ulike gjøremål. Dermed gir artikkelen også et bidrag til fagfolk som fremover ønsker å forske på salmer, idet Christoffersen, informert av nyere sjangerteori, etablerer et raster og en typologi for salmer som er mer finkornet enn den tradisjonelle inndelingen i *sacrificium* og *sacramentum*.

Utgaven avsluttes med en artikkel som ikke er fagfellevurdert, men som presenterer et nyere forskningsbidrag. Helge Nylenna disputerte i 2024 over sin avhandling *Change to Preserve, Preserve to Change. Church Leaders' Institutional Work During the Disestablishment of the Norwegian State Church*. I artikkelen presenterer Nylenna metodiske grep og viktige funn i dette arbeidet. Han samtalte med sentrale aktører i de avgjørende årene da relasjonene mellom den norske stat og Den norske kirke ble forhandlet om og endret. Samtalene fant sted i form av såkalte «aktørseminarer». Artikkelen får frem viktige sider ved hvordan sentrale ledere arbeider institusjonelt i et svært spenningsfullt felt i samfunnet. Altså praktisk-teologisk arbeid med bredde og brodd.

For redaksjonen,
Fredrik Saxegaard, *redaktør*

Kristi kropp ad hoc?

Förändringar i Svenska kyrkans nattvardsfirande efter
Covid-19-pandemin

SARA FRANSSON

fil. dr. i statsvetenskap, Svenska kyrkans enhet för forskning och analys

sara.fransson@svenskakyrkan.se ORCID 0000-0003-2123-6672

FRIDA MANNERFELT

docent i praktisk teologi vid Lunds universitet

frida.mannerfelt@ctr.lu.se ORCID 0000-0003-2490-8489

ABSTRACT

During the Covid-19-pandemic, the Church of Sweden (CofS) adjusted its eucharistic practices, and congregations practiced a variety of adjustments. These adjustments were motivated and problematized in relation to community, often referencing a metaphor crucial in the development of CofS theology during the 20th Century: “the body of Christ.” Scholars also speculated on how these adjustments could affect theology in the long run. This article aims to describe the state of these practices one year after the pandemic, analyzing whether the various adjustments remain. By comparing two nationwide surveys from 2020 and 2023 within the CofS, the article shows that while some adjustments have declined, many remain. The theological implications of these changes are discussed in relation to the metaphor of the body of Christ, drawing on how the metaphor has been developed by theologians reflecting on the HIV/AIDS epidemic in the African context.

NYCKELORD

Nattvard. Svenska kyrkan. Covid 19. Pandemi. Kristi kropp.

Anpassningar av nattvardsfirandet under pandemin i Svenska kyrkan

En av de saker som under Covid-19-pandemin bidrog till såväl huvudbry som intensiv debatt i kristna kyrkor världen över var nattvardsfirandet (för exempel på debatten i tyska, danska och nordamerikanska lutherska kyrkor, se Mannerfelt, 2024). Svenska kyrkan var inget undantag (Mannerfelt, 2021). I mars 2020 gjorde dess biskopar ett gemensamt uttalande där de underströk att det de skrivit i sitt nyutgivna biskopsbrev *Fira nattvard* (januari 2020) stod fast: Nattvarden är kyrkans centrum och de såg med glädje på utvecklingen under 1900-talet med allt fler mässor. Ändå uppmanade de till att avstå från att fira nattvard, vilket motiverades med omsorg om medmänniskan: "När vi under coronakrisen avstår från nattvardsfirande gör vi det för medmänniskans skull, särskilt för de äldsta och de mest sårbara, för dem som jobbar i vården och, ytterst, för vårt samhälles skull."

Biskoparna underströk dock att även den som avstår från att fira nattvard är del av den kristna gemenskapen. Gemenskapsaspekten var också central i deras avvisande av digitalt förmedlad nattvard i hemmen under denna oroliga tid. Med hänvisning till teologen Dirk Langes blogginlägg på Lutherska världsförbundets hemsida menade de svenska biskoparna i sitt uttalande att digitalt förmedlad nattvard inte är möjlig, eftersom nattvarden kräver ett samband mellan ord och element, samt är en gemenskapshandling. (Svenska kyrkan/biskopsmötet). Detta låg i linje med den syn på nattvarden som präglar biskopsbrevet, i vilken begreppet gemenskap omnämns 87 gånger (mer än en gång per sida) och "gemenskap i Kristi kropp" är ett centralt motiv (*Fira nattvard*, 2020).

I en intervju i *Kyrkans tidning* angående biskoparnas uttalande angav kyrkosekreterare Cristina Grenholm att de församlingar som ändå ville fira nattvard kunde anpassa utdelandet på olika sätt för att motverka smittspridning, till exempel gå fram en och en, eller att fira nattvard *sub una* ("under en gestalt"), det vill säga erbjuda enbart bröd och inte vin till nattvardsfirarna (Hielscher, 2020). De föreslagna anpassningarna speglade regeringens rekommendationer för samhället i stort, vilka betonade god hygien och att hålla avstånd.

Här skilde sig Svenska kyrkan inte på något sätt från andra svenska trossamfund, vilka alla i hög grad ville bidra till krishanteringen genom att följa regeringens uppmuntran till smittskyddsåtgärder (Lundgren och Fransson, 2023). Förslagen till hur nattvardspraktikerna kunde anpassas var heller inte unika. Den internationella studien *Churches in Times of Corona* (CONTOC) visar att dylika anpassningar gjordes i många av världens kyrkor (Schlag, 2023). Sverige skilde sig dock från övriga världen genom att inte ha samma hårda statliga restriktioner. Anpassningarna i nattvardsfirandet kan därför, i en internationell jämförelse, ses som mer självpåtagna (Chow & Kurlberg, 2020; Fransson et al., 2023, s. 438–439).

Den svenska delen av CONTOC-studien från 2020 visar att alla församlingar i Svenska kyrkan gjorde anpassningar av nattvardsfirandet, samt en stor variation i hur församlingarna valde att anpassa firandet. Inom Svenska kyrkan syntes skillnader i hur konsekvenserna av Covid-19 påverkade församlingar i stads- respektive landsbygdsmiljöer olika (Fransson et al., 2020, s. 35–36, 46–47). De lokala skillnaderna diskuteras även av kyrkovetaren Ninna Edgardh (2021), som karaktäriserar Svenska kyrkans nattvardsfirande under pandemin som ”nattvard ad hoc”, det vill säga tillfälliga lösningar på grundval av vad kyrkoherdarna fann klokast att göra utifrån de lokala förutsättningarna och inte på generaliserbara principer. Enligt Edgardh kan variationen förstås mot bakgrund av en förändringsprocess som skett över tid i Svenska kyrkan vilken betonat den lokala församlingens kontext och därmed skapat en rikedom av alternativ. Hon påpekar dock att både 2017 års kyrkohandbok och biskopsbrevet *Fira nattvard* (2020) tydligt förhåller sig till den stora variationen av alternativ och syftar till att skapa ”gemensamma principer i en kyrka där den teologiska och personliga mångfalden är så stor att den kan upplevas som ett hot mot sammanhållningen i en och samma kyrka” (Edgardh, 2021, s. 28).

Anpassningarnas teologiska konsekvenser

Under pandemin spekulerades det om pandemin skulle leda till några varaktiga förändringar i kyrkornas liv och teologi (se exempelvis Roewe, 2022; Thompson, 2023). En återkommande röst i den svenska offentliga och akademiska debatten var kyrkohistorikern Joel Halldorf. I antologin *Corona och kyrkorna: Lärdomar, digitala möten och beredskap för nästa kris* (2021) argumenterade Halldorf för att pandemier påskyndar pågående trender avseende exempelvis brutna kyrkliga vanor. Enligt Halldorf skulle nattvardsfirande kunna bli en sådan bruten vana, inte minst sedan Svenska kyrkans biskopar i biskopsbrevet *Fira nattvard* avrått från så kallade *reservata* (att spara överblivet bröd och vin som konsekkrerats i gudstjänsten). I det långa loppet skulle detta kunna påverka gemenskapen negativt och påskynda sekularisering (Halldorf, 2021).

När pandemin gått in i en endemisk fas fortsatte spekulatöerna om huruvida nattvardsfirandet hade förändrats och vilka teologiska konsekvenser det skulle kunna få, i synnerhet i den kyrkligt orienterade pressen. Ett representativt exempel är debatten om fridshälsningen i *Kyrkans tidning*. I oktober 2022 skrev författaren Alva Dahl en debattartikel med rubriken ”Glöm inte fridshälsningen”. Hon menade att vanan att inte ta varandra i hand under pandemin tycks ha bestått, då hon ”har gått i ett antal svenskkyrkliga församlingar det senaste året, och fridshälsningen har lyst med sin frånvaro nästan överallt” (Dahl, 2022; Se även Persson, 2022).

Enligt Dahl innebär den påstådda förändringen att den teologiska förståelsen av kyrkan som en gemenskap riskerar att osynliggöras och på sikt förändras.

Fridshälsningen är näst efter nattvarden det moment i gudstjänsten som tydligast synliggör vad kyrkan är: en gemenskap av troende som tillsammans utgör Kristi kropp. Vi som utgör denna kropp hör ihop och är beroende av varandra oavsett vad vi tycker om varandra, oavsett om vi kan tänka oss att umgås till vardags. Detta synliggörande är viktigt både för den som går i kyrkan varje söndag och för den som går dit en gång om året (Dahl, 2022).

Trots de stora lokala variationerna i anpassningar har med andra ord gemenskapsaspekten av nattvarden varit i fokus i den svenska kontexten, både för att motivera och diskutera de anpassningar som gjordes. Som citatet från Dahls text illustrerar, har denna aspekt ofta uttryckts med hjälp av metaforen Kristi kropp. Detta speglar även den akademiska teologiska diskussionen (se Terstriep, 2021; Parkman, 2021; Bjurenstedt, 2021; Norberg, 2021; Furusand, 2022; Krall 2022). I en artikel i tidskriften *St. Sunniva* diskuterar kyrkovetaren och experten på Svenska kyrkans liturgi Ninna Edgardh de teologiska implikationerna av några av de anpassningar som gjordes i Svenska kyrkan under pandemin och finner dem alla problematiska i teologiskt hänseende. Att under lång tid avstå från en praktik som, efter 1900-talets nattvardsväckelse i Svenska kyrkan, är central för många kristnas spiritualitet är djupt problematiskt. Att fira nattvard enskilt, utanför gudstjänstens sammanhang, framstår för Edgardh som "en självmotsägelse" eftersom nattvarden symboliserar "den allra djupaste gemenskap, med Kristus själv och med kyrkan som Kristi kropp" (Edgardh, 2021, 28).

Betoningen av den sociala aspekten av Kristi kropp har en av sina viktigaste rötter i den liturgiska rörelsen, vilken på olika sätt betonar gudstjänstens teologiska betydelse för den kristna kyrkan. Sambandet mellan Kristi kropp på altaret (nattvarden) och Kristi kropp i kyrkbänken i form av kyrkans gemenskap bör uttryckas liturgiskt exempelvis genom gudstjänstfirarnas aktiva delaktighet och deltagande, eller genom att församlingen delar ett och samma bröd och dricker ur samma kalk (Senn, 1997, s. 609–632; Haquin, 2006). Ett annat liturgiskt moment som lyfts fram som betydelsefullt i detta avseende är fridshälsningen. Genom att hela församlingen är aktivt delaktiga i momentet antas fridshälsningen inte bara vara ett deskriptivt element (det vill säga beskriver kyrkan som Kristi kropp) utan också performativt (det vill säga bidrar till att skapa kyrkan som Kristi kropp) (Woolfenden, 1993; Hilgartner, 2011).

Den liturgiska rörelsens inflytande på Svenska kyrkan, inte minst i de liturgiska handböckernas utformning, är väl belagt (Edgardh, 2010, s. 173–176). Det

speglas också i det faktum att metaforen är central i den teologiska diskussionen om Svenska kyrkan (Oljelund, 2009; Eckerdal, 2012; Hagman, 2013; Modéus, 2015; Holmberg, 2019), samt i det vitt spridda och i prästutbildningen fortfarande använda standardverket *Handbok i liturgik* (2003). Där ger Karl-Gunnar Ellverson, mångårig lärare i liturgik vid pastoralinstitutet i Uppsala, en kort historisk översikt av varje enskilt moment i Svenska kyrkans olika gudstjänstordningar samt rekommendationer för hur momenten kan gestaltas av präst respektive församling. Vad gäller fridshälsningen ger Ellverson exempelvis följande instruktioner:

HB [Handboken] inbjuder till att här utväxla fridshälsning mellan gudstjänstdeltagarna för att uttrycka gemenskapen i församlingen och villigheten att leva försonad med Gud och med varandra. Det är lämpligt att enligt svenskt kulturmönster använda handslag, då omfamning känns påträngande för många (Ellverson, 2003, s. 133, vår kursivering).

Den sociala dimensionen av metaforen Kristi kropp har alltså varit och är betydelsefull i Svenska kyrkan. Det är därmed inte märkligt att den dominerade diskussionen om de teologiska implikationerna av anpassningarna av nattvardsfirandet under pandemin.

Trots livliga diskussioner om anpassningarna av nattvardsfirandet och förändringarnas teologiska konsekvenser, finns det dock, med mycket få undantag (Kessareas 2022), inte någon forskning huruvida sådana förändringar faktiskt skett. Målsättningen med den här artikeln är att minska denna forskningslucka genom att undersöka om de anpassningar av nattvardsfirandet som gjordes i Svenska kyrkan under Covid-19-pandemin kvarstod under hösten 2023, samt diskutera förändringarnas eventuella teologiska konsekvenser i relation till den metafor som varit så central i diskussionen: Kristi kropp.

Tidigare forskning, hypoteser och syfte

Den här artikeln för samman och bidrar till två vetenskapliga samtal, dels en mer samhällsvetenskapligt inriktad diskussion som fokuserar på praktiker under och efter Covid-19, dels en teologisk diskussion om hur erfarenheterna av en virus epidemi påverkar den teologiska reflektionen. För det första finns en rad sociologiska studier som visar att människors sociala interaktionsmönster har förändrats generellt efter Covid-19. Den traditionella handskakningen har kommit att präglas av en osäkerhet bland människor efter pandemin (Mondada et al., 2020; Drury & Stokoe, 2020; Katila et al., 2020; Ekberg et al., 2021; Ericsson, 2021). Det invanda mönstret att skaka hand eller kramas – precis som under fridshälsningen – har brutits efter myndigheternas uppmaningar om att undvika fysisk kontakt som en

smittskyddsåtgärd. Medvetenheten om att den fysiska och sociala kroppen sitter ihop ökade under pandemin, vilket har gjort människor mer benägna att, av hänsyn till medmänniskan, avstå från fysisk kroppskontakt (Mondada et al., 2020).

Med utgångspunkt i ovanstående resonemang utgår den empiriska undersökningen från två hypoteser: 1) att några av anpassningarna av nattvardsfirandet i Svenska kyrkan kvarstår efter pandemin samt 2) att dessa förändringar skiljer sig åt beroende på församlingens geografiska plats.

För det andra finns teologiska studier som visar att utbrott av virusepidemier tenderar att förändra nattvardsfirandet och, som en konsekvens, den teologiska förståelsen. Här kan nämnas SARS-utbrottet 2003 i Sydostasien (Pierce, 2003; Chow och Kurlberg 2020), H5N1-fågelinfluensan 2006 (Donnelly & McManus, 2006) och i synnerhet HIV/AIDS-epidemin i Asien, Nordamerika och Afrika (Kelly 2009; Beadle-Holder, 2011; Trentaz 2012; Hearn, 2013; Banda & Mudzanine, 2019). Det innebär att om de två första hypoteserna kan verifieras, påverkar det sannolikt även den teologiska reflektionen.

Givet den centrala plats som den sociala dimensionen av metaforen Kristi kropp har haft i den svenskkyrkliga och akademiska teologiska reflektionen över nattvardsfirande under pandemin, kommer vi i den här artikeln att diskutera förändringarna i relation till denna metafor. Mer specifikt, metaforen Kristi kropp så som den kommit att tolkas och utvecklas av teologer med befrielse-teologiska konnotationer utifrån erfarenheter av HIV/AIDS-epidemin i den afrikanska kontexten.

Eftersom Covid-19-pandemin i många kyrkor ledde till en omfattande digital omställning av gudstjänstlivet, har diskussionen om vilka ecklesiologiska teman som pandemin fått kyrkorna att upptäcka, ofta handlat om (åter-)upptäckten av den universella kyrkan, Kristi kropp som en gemenskap som sträcker sig över rum och tid och "absence in presence" (Schmidt 2020). Detta är ett återkommande tema i den antologi som samlar många av de viktigaste rösterna i fältet digital religion och digital teologi, *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online* (2020). Till exempel skriver teologen Matthew Tan i kapitlet "Communion in the Digital Body of Christ" om hur erfarenheterna av kyrkornas omställning till det digitala rummet fick honom att inse att han i sin förståelse av kyrkan som Kristi kropp alltför starkt betonat den lokala församlingens nattvardsfirande och att pandemin gav en djupare förståelse för hur kyrkan genom den helige Ande är ett i Kristus (Tan 2020). Som Frida Mannerfelt visat i en analys av predikningar i Svenska kyrkan och Ekumeniakyrkan finns dessa tendenser även i den svenska kontexten (Mannerfelt 2023, 187–199; Mannerfelt 2021, 124–126). I den här artikeln har vi dock valt att utforska en annan aspekt av den sociala dimensionen av metaforen Kristi kropp. Som Deanna A. Thompson (2016) visat i boken *The Virtual Body of the Suffering Christ* behöver dessa aspekter heller inte utesluta varandra.

Betydelsen av erfarenheter och lärdomar från HIV-epidemin för att förstå och navigera i Covid-19-pandemin har utforskats i andra sammanhang (se exempelvis Mujinga, 2023; Fadji et al., 2023). Även om det rör sig om två olika typer av virus med olika spridningsmönster menar vi att det finns värdefulla insikter i den teologiska reflektionen i förhållande till HIV/AIDS som kan vara en resurs för att förstå de teologiska implikationerna av anpassningarna efter Covid-19. Inte minst eftersom den gärna utgår från den sociala dimensionen av metaforen Kristi kropp (se även Kelly, 2009; Brodd, 2010; Romero, 2017).

Syftet med den här artikeln är därför att, utifrån resultaten av en enkät till Svenska kyrkans kyrkoherdar, beskriva förändringar i nattvardsfirandet i Svenska kyrkan som skett efter Covid-19-pandemin fram till hösten 2023, samt att diskutera hur resultaten kan förstås teologiskt i relation till metaforen Kristi kropp. Frågeställningarna som vägleder studien är: Vilka av anpassningarna av nattvardsfirandet som förekom i Svenska kyrkan under pandemin (hösten 2020) var fortfarande i bruk under hösten 2023, ett år efter att pandemin gick in i en endemisk fas? Baserat på geografisk plats, skiljer sig förekomsten av anpassningar och förändringar mellan Svenska kyrkans församlingar åt? Hur kan de teologiska implikationerna av förstås i ljuset av metaforen Kristi kropp?

Efter att vi redogjort för artikelns metod- och materialval, kommer vi först visa att vissa av anpassningarna som gjordes under pandemin har blivit mer regionala eller minskat i omfattning. Resultaten visar att några anpassningar kvarstår och omfattar hela Svenska kyrkan på ett sådant sätt att det går att tala om att det har skett förändringar i Svenska kyrkans nattvardsfirande efter pandemin. Till sist diskuterar vi de teologiska implikationerna av dessa förändringar i relation till den sociala dimensionen av metaforen Kristi kropp, så som den utvecklats av teologer utifrån erfarenheter av HIV/AIDS-epidemin i den afrikanska kontexten.

Metod, material och urval

För att undersöka förändringar i nattvardsfirandet efter pandemin används material från Svenska kyrkans årliga enkät till församlingarna. Undersökningarna genomfördes av Svenska kyrkans nationella nivå under perioden september-november 2020 respektive 2023 och innehöll frågor om församlingarnas nattvardsbruk. Det innebär att operationaliseringen av "förändring" i den här artikeln utgörs av skillnaderna mellan dessa två undersökningstillfällen. Det är inte möjligt utifrån materialets begränsningar att undersöka huruvida dessa förändringar fortsatt vara i bruk efter hösten 2023. Kyrkoherdarna har i sin funktion som ansvarig arbetsledare besvarat enkäterna och har själva den bästa helhetsbilden av vad som görs i församlingarna. Enkätsvaren kompletteras med variabler

om församlingarnas kommungrupp enligt Sveriges kommuner och regioners indelning (SKR 2023).

Svarsfrekvensen i 2023 års undersökning var 56 procent (N=330). Bortfallsanalysen visar att församlingar på landsbygden eller i mindre städer är något underrepresenterade, men har generellt en god representativitet för Svenska kyrkan. Svarsfrekvensen i 2020 års undersökning var 47 procent (N=290, se problematisering och bortfallsanalys i Fransson et al, 2020, s. 91). För att statistiskt säkerställa resultatet används Chi²-test respektive p-värde för att verifiera skillnader vid jämförelser mellan undersökningsåren och geografi. Enbart statistiskt signifikanta resultat ($p < 0.05$) diskuteras i löptexten som grund för studiens empiriska slutsatser.

För att möjliggöra uppföljning över tid, har motsvarande frågor från 2020 om anpassningar av nattvardsfirandet använts i 2023 års enkätstudie. Frågorna fokuserar på den förekommande användningen av de olika anpassningar som rekommenderades vid pandemins början. I 2023 års enkät ställdes också frågor om ytterligare två anpassningar som infördes i Svenska kyrkans nattvardsfirande under pandemin men som inte efterfrågades 2020: att sprita händerna (i samband med beredelsen och/eller utdelandet av nattvarden) och att avstå från att ta varandra i hand (i samband med fridshälsningen).

Dessa anpassningar tillkom inte på biskoparnas uppmaning, utan relaterade till rekommendationer från Folkhälsomyndigheten. Som tidigare nämnts fanns det under pandemin en stor vilja bland trossamfunden att följa de rekommendationer och påbud som ålades dem från regering och myndigheter. Ett exempel på detta är Sofia församling i Stockholm som den 19 mars 2020 informerade sina församlingsbor om ändrade rutiner under nattvardsfirandet utifrån ”direktiv från Folkhälsomyndigheten och Stockholm stift”: att nattvarden kommer att delas ut endast under en gestalt, att prästen kommer att noga tvätta sina händer innan hen vidrör oblaten, samt att ”Vi undviker handhälsning i samband med fridshälsningen och uppmanas att hälsa på varandra bugande med en hand på hjärtat eller med händerna ihop (Sofia församling, 2020; Tallmyren, 2020).

Det innebär att vi i den här artikeln operationaliserar ”anpassningar av nattvardsfirandet” i artikelns hypoteser till att inkludera både anpassningar i distributionen av nattvarden och fridshälsningen samt användning av handsprit som sker i samband med nattvardsfirandet.

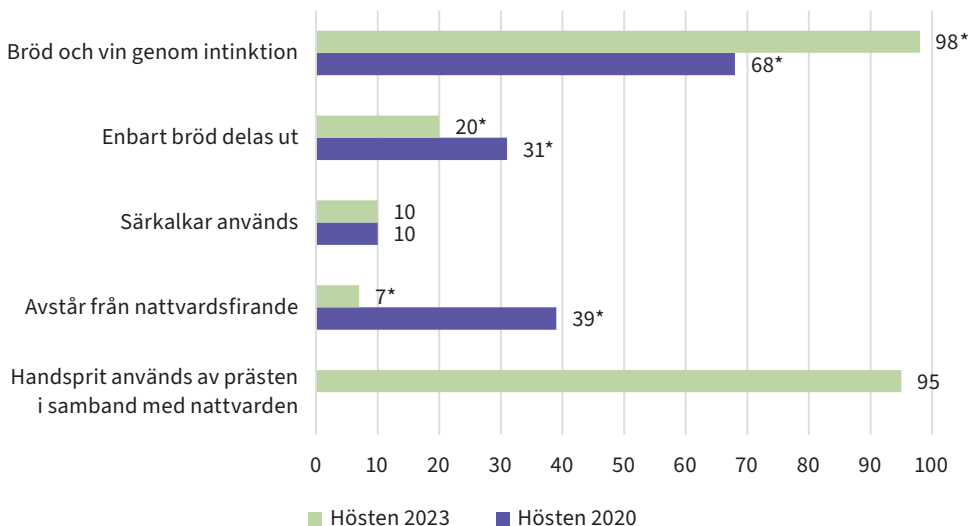
Förändringar i Svenska kyrkans nattvardspraktiker mellan åren 2020–2023

I det här avsnittet presenteras de empiriska resultaten som besvarar artikelns hypoteser. I huvudsak identifieras tre förändringar som skett efter pandemin.

Med förändring menar vi i den här artikeln de skillnader mellan anpassningar av nattvardsfirandet som finns mellan hösten 2020 till och med hösten 2023 i Svenska kyrkan. Materialet möjliggör inte en längre uppföljning än nedslaget under 2023.

Den första förändringen är att en större andel församlingar valde att helt avstå nattvardsfirandet under pandemin än efter (se figur 1). Under 2020 valde nästan fyra av tio församlingar att följa biskoparnas initiala rekommendationer om att avstå. Flertalet har dock återupptagit nattvardsfirandet efter pandemin. Under 2023 var det en dryg tiondel av församlingarna som vid något tillfälle under året fortfarande valde att avstå från nattvarden. Givet sakramentets centrala roll för Svenska kyrkan skulle siffran kunna tolkas som förhållandevis hög, men faktum är att resultatet ligger i linje med den allmänna tendensen till minskat antal mässor i Svenska kyrkan under 2000-talet (Svenska kyrkans verksamhetsstatistik, 2023). Halldorfs hypotes att pandemin i sig själv skulle kunna leda till brutna vanor och en större nedgång i nattvardsfirandet kan alltså inte verifieras utifrån den här studiens resultat.

FIGUR 1 Nattvardsbruk i Svenska kyrkans församlingar 2020 och 2023. Procent.

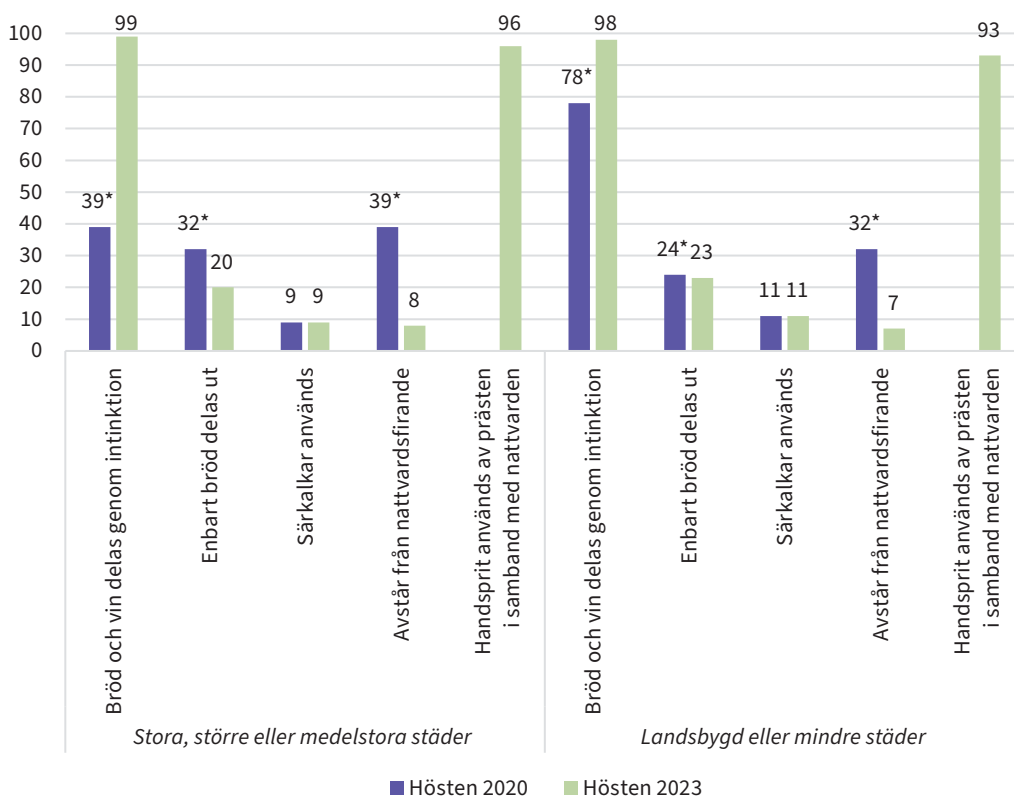


KOMMENTAR Figuren visar församlingarnas nattvardsbruk under det senaste året. I 2020 års enkät användes ja/nej-frågor, medan 2023 års enkät mätte frekvensen. För att möjliggöra tidsjämförelse har svaren "sällan", "ofta" och "alltid" från 2023 räknats som "ja" i enlighet med 2020 års undersökning. N=290 (2020) respektive 330 (2023). Sign. * $p < 0.05$ jämförelse mellan respektive nattvardsbruk och år.

KÄLLA Svenska kyrkans årliga enkät till kyrkoherdarna 2020 respektive 2023.

Den andra skillnaden handlar om en tillbakagång till användandet av intinktion, se figur 1. Resultatet drivs primärt av församlingar i stora, större eller medelstora städer. På landsbygden och i mindre städer var det dubbelt så vanligt att utdelandet av nattvarden upprätthölls genom användningen av intinktion även under hösten 2020, jämfört med i städerna som framgår av figur 2. Skillnaden kan delvis förklaras av att Folkhälsomyndighetens restriktioner på max 50 gudstjänstfirare i kyrkolokalen. På mindre orter kunde församlingarna fortsätta som vanligt med sitt gudstjänstliv, vilket också inkluderar nattvardsbruket.

FIGUR 2 Nattvardspraktiker i Svenska kyrkans församlingar 2020 och 2023 uppdelat på kommungrupp. Procent.



KOMMENTAR N=290 (2020) respektive 330 (2023), varav stora, större eller medelstora städer = 179 (2020), 210 (2023) samt landsbygd eller mindre städer=111 (2020), 66 (2023). Sign. *p<0.05 jämförelse mellan respektive nattvardsbruk och geografisk indelning.

KÄLLA Svenska kyrkans årliga enkät till kyrkoherdarna 2020 och 2023.

I städer med fler invånare övergick församlingarna mer vanligen till digitalt förmedlat gudstjänstliv (Fransson et al., 2020, s. 45–46). Efter pandemin dominerar återigen bruket att dela ut bröd och vin genom intinktion, oberoende av den lokala geografiska kontexten. I dessa två avseenden har anpassningarna under pandemin alltså inte lett till någon förändring.

Den tredje skillnaden handlar om att församlingarna i stora, större eller medelstora städer i högre utsträckning återfinns bland dem som enbart delade ut brödet 2020. I likhet med ovanstående resonemang gällande användandet av intinktion har dessa församlingar återgått till att även dela ut vinet. Drygt var tredje av dessa församlingar valde att erbjuda sakramentet under en gestalt 2020 jämfört med drygt var fjärde församling på landsbygden eller i mindre städer. Dock förefaller sub una fortfarande vara i bruk i nästan var femte församling, men utan några geografiska statistiska skillnader.

Den tiondel av församlingarna som använde särkalkar hösten 2020 fortsatte med detta även efter pandemin, då det är samma församlingar som angett användningen både 2020 och 2023.

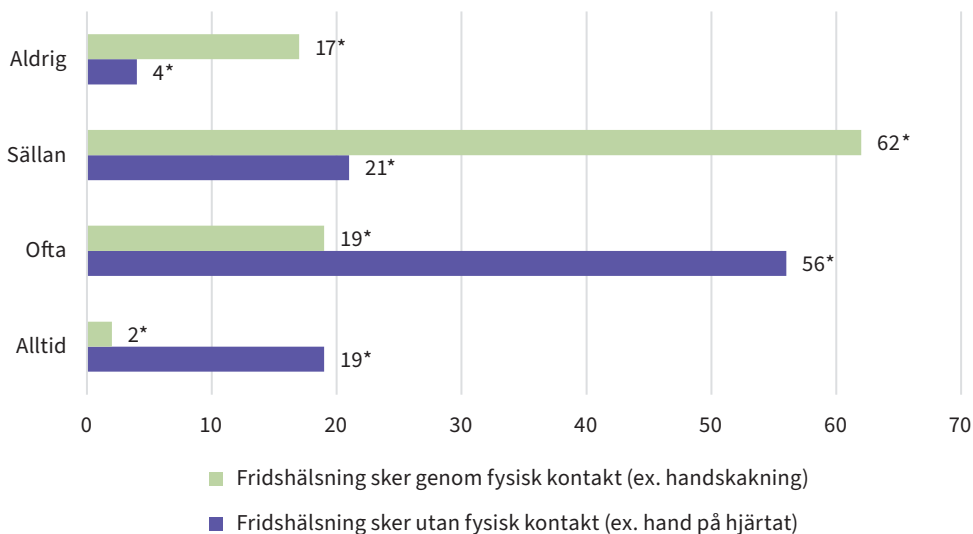
Variationen i nattvardsfirandet i Svenska kyrkan har således minskat efter pandemin även om det fortfarande finns skillnader. Här kan noteras att det fortsatta användandet av särkalkar möjligen kan vara grundat i teologiska argument. I 2023 års undersökning ställdes nämligen en kompletterande fråga om huruvida arbetslagen under det gångna året någon gång diskuterat hur nattvardsfirandet bör eller ska gå till i just deras församling. Drygt sex av tio församlingar, 59 procent, svarar att de diskuterat nattvardsfirandet. Även om det inte framgår vad diskussionerna lett fram till, är det mer vanligt förekommande att församlingarna i de stora, större eller medelstora fört dessa samtal. Exempelvis är det 79 procent av dem som anger att de i arbetslagen diskuterat nattvardsfirandet, jämfört med 53 procent av församlingarna som återfinns på landsbygden eller i mindre städer. Att diskussioner är mer vanligt förekommande där det finns fler anställda och större behov av koordinering för att undvika alltför stora variationer är kanske inte så märkligt. Vad som däremot är intressant är att det är betydligt vanligare att sådana samtal förts i den tiondel av församlingarna som aktivt valt att använda särkalkar både under och efter pandemin. Bruket av särkalkar har alltså nästintill alltid föregåtts av något samtal i arbetslaget, till skillnad från församlingar som använder intinktion och sub una.

Användning av handsprit och förändrade fridshälsningar

2023 års enkät inkluderade även en fråga om handspritsanvändning och anpassningar av fridshälsningen. Som framgår av figur 1 har användningen av handsprit fått sin egen plats i nattvardsfirandet. Hösten 2023 använde 95 procent av Svenska

kyrkans församlingar handsprit i samband med beredelsen och/eller utdelandet av nattvarden. Eftersom handhygien, inklusive handsprit, var en av de åtgärder som myndigheter uppmanade kyrkor och allmänheten till att använda för att minska smittspridningen under pandemin (Folkhälsomyndigheten, 2023; 1177, 2023), är det ingen djärv slutsats att handspriten kommit att bli en anpassning av nattvarden som introducerades i samband med pandemin. Användningen av handsprit i samband med nattvardsfirandet är därmed en anpassning som församlingarna kvarhållit. Här går det att tala om en anpassning som ett år efter pandemin fortfarande består. På vilka sätt handspritsanvändningen inkorporeras i nattvardsfirandet och på vilka grunder återstår dock att undersöka.

FIGUR 3 Fridshälsningen under hösten 2023. Procent.



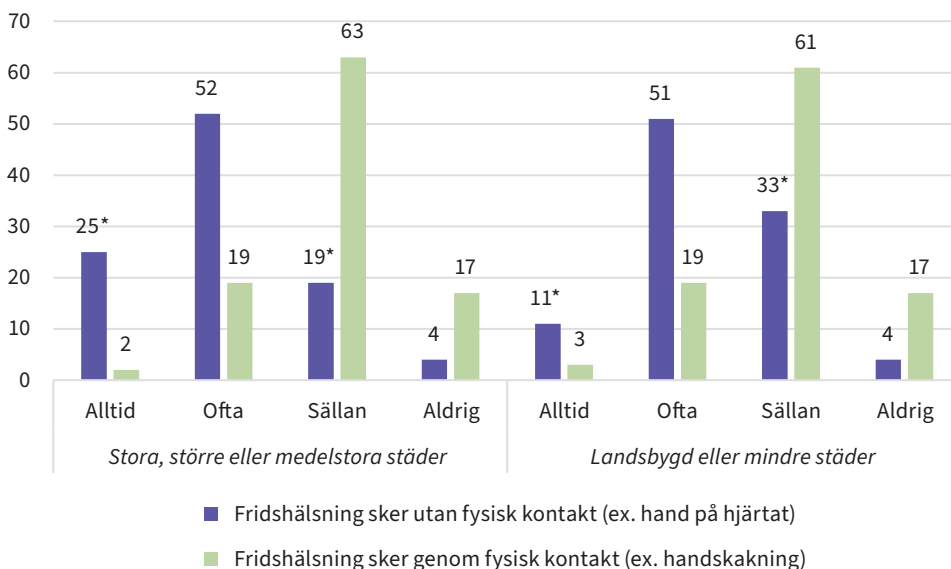
KOMMENTAR N=330. Sign. * $p < 0.05$ jämförelse mellan förekomst och fridshälsningens praxis.

KÄLLA Svenska kyrkans årliga enkät till kyrkoherdarna 2023.

En annan anpassning som förefaller ha etablerat sig efter pandemin 2023 är fridshälsningen som inte inbegriper fysisk kontakt. Även om det inte är gudstjänstfirare själva som svarat på hur de önskar varandra Guds frid, menar vi att kyrkoherdarnas svar ger god möjlighet att bedöma hur fridshälsningens praxis ser ut. Resultatet i figur 3 tolkar vi som en bekräftelse av den reflektion som Alva Dahl (2022) gjorde i *Kyrkans tidning* om att vanan att ta varandra i hand inte längre är lika vanligt förekommande som innan pandemin. Fridshälsningen sker i nästan var femte församling i Svenska kyrkan helt utan fysisk kontakt. Likt

användningen av handsprit kan bruket att ta i hand sägas vara en av de praktiker som förändrats generellt i samhället. Som ovan nämnts visar forskningen att västvärldens befolkning efter pandemin präglas av en större medvetenhet och omsorg om den sociala kroppens potentiella utsatthet, vilket medför alternativa hälsningsformer (Mondada et al., 2020; Drury & Stokoe, 2020; Katila et al., 2020; Ekberg et al., 2021; Ericsson, 2021). Fridshälsningen i samband med nattvardsfirandet är inget undantag.

FIGUR 4 Fridshälsningen under hösten 2023 uppdelat på kommungrupp. Procent.



KOMMENTAR Indelningen av städer bygger på Sveriges kommuner och regioners kommungruppsindelning för 2023. N=330, varav stora, större eller medelstora städer = 210 och landsbygd eller mindre städer=66. Sign. *p<0.05 jämförelse mellan förekomst av fridshälsningens praxis och geografisk indelning.

KÄLLA Svenska kyrkans årliga enkät till kyrkoherdarna 2023.

Skillnaderna i fridshälsningens praxis förefaller dock till stor del vara kopplade till församlingens geografiska hemvist. Den icke-fysiska fridshälsningen förekommer alltid eller ofta i nästan åtta av tio församlingar i de stora, större eller medelstora städerna. Det kan jämföras med nästan sex av tio på landsbygden eller mindre städer, se figur 4. Exempelvis har var fjärde församling i de större stadsmiljöerna alltid gudstjänstfirare som väljer att inte ha någon fysisk kontakt, jämfört med var tionde på landsbygden eller i de mindre städerna.

Att denna skillnad finns tolkar vi i ljuset av tidigare forskning som visar att det var just i stora, större eller medelstora städerna som det redan i början av pandemin våren 2020 gjordes anpassningar i församlingarna i enlighet med restriktionerna (Fransson et al., 2020, 45–46). På landet och i mindre städer var inte påverkan lika tydlig förrän i november 2020, då antalet personer som fick fira gudstjänst gick från 50 till 8. (Fransson, 2022, s. 197, 203–204). Anpassningarna var därmed i bruk under längre tid i de större stadsmiljöerna, vilket gjort det möjligt för en ny fridshälsningspraktik att etablera sig.

Sammanfattningsvis visar resultatet alltså att det skett tre huvudsakliga förändringar jämfört med under pandemin. Då var det en större andel av församlingarna som aktivt avstod från nattvardsfirandet, men så är inte längre fallet. Den andra förändringen visar hur primärt församlingar i stora, större eller medelstora städer återgått till att använda intinktion. Det hör samman med den tredje identifierade förändringen, nämligen att färre av just dessa församlingar, också använder utdelandet under en gestalt (sub una) i linje med de uppställda hypoteserna. Det är här även mer vanligt förekommande att fridshälsningen sker utan fysisk kontakt än på landsbygden eller i de mindre städerna. Däremot förekommer handsprit i lika stor utsträckning oberoende av geografi.

Kristi kropp och nattvardsfirandets anpassningar

Efter att ha identifierat vilka av anpassningarna av nattvardsfirandet som förekom i Svenska kyrkan under pandemin (hösten 2020) som fortfarande var i bruk under hösten 2023, vänder vi oss nu till frågan om de teologiska implikationerna av dessa förändringar.

Som tidigare nämnts problematiserades anpassningarna av nattvardsfirandet under och efter pandemin med hänvisning till deras teologiska implikationer. Framför allt var det gemenskapen, uttryckt med hjälp av metaforen Kristi kropp, som uppfattades vara i riskzonen. Därför vill vi i det följande diskutera vilken förståelse av den sociala aspekten av Kristi kropp som anpassningarna och förändringarna skulle kunna bidra till. Detta gör vi med utgångspunkt i den utveckling av metaforen som skett i relation till erfarenheter av HIV/AIDS-epidemin i den afrikanska kontexten. Återigen vill vi understryka skillnaden, inte minst i spridningssätt, mellan dessa två virus. Syftet är inte att jämföra utan att ge ett relevant exempel på hur metaforen Kristi kropp kan tolkas och utvecklas över tid i relation till erfarenheterna av en epidemi.

I diskussionen bygger vi på religionsvetaren Aadrian S. van Klinkens arbete, då han inte bara intresserat sig för teologisk förändring utifrån erfarenheterna av HIV/AIDS, utan särskilt fokuserat på utvecklingen av metaforen Kristi kropp.

Artiklarna "The body of Christ has AIDS': A study on the notion of the body of Christ in African theologies responding to HIV and AIDS" (2008) och "When the Body of Christ has AIDS: A Theological Metaphor for Global Solidarity in Light of HIV and AIDS" (2010) sammanfattar hans forskning om den teologi som vuxit fram i den afrikanska kontexten i relation till det kroppsliga, sociala och andliga lidande som HIV-epidemin orsakar miljontals människor söder om Sahara. En senare artikel, utgiven samma år som Covid-19-pandemin bröt ut, "Stories Telling Bodies: A Self-disclosing Queer Theology of Sexuality and Vulnerability" (2020) bygger på hans egna erfarenheter av att senare, under en vistelse i Sydafrika, själv ha smittats av HIV. Alla tre artiklar utforskar hur erfarenheter av HIV/AIDS påverkar teologin, och i synnerhet förståelsen av den sociala aspekten av Kristi kropp-metaforen.

En nyckel till att förstå utvecklingen av metaforen är, enligt van Klinken, hur de afrikanska kyrkorna initialt bemötte epidemin. Precis som i övriga världen associerades HIV/AIDS med homosexualitet och sexuella utsvävningar, vilket gjorde att människor som fått sjukdomen stigmatiserades och diskriminerades. Så även i kyrkorna där sjukdomen sågs som ett straff från Gud för omoraliskt leverne. Detta utmanades dock av afrikanska teologer med hjälp av metaforen Kristi kropp. van Klinken nämner till exempel Fulata Moyo som i slutet av 1990-talet menade att kyrkan som Kristi kropp borde fortsätta hans uppdrag att ge omsorg och hopp till sjuka, lidande och marginaliserade (van Klinken, 2008, s. 321-323; 2010, s. 447-449).

Enligt van Klinken kom detta sätt att tänka dock att kritiserats, eftersom det lätt leder till slutledningen att de sjuka och lidande finns *utanför* kyrkan, inte *inom* kyrkan. Moyo och teologer som Dixie Banda, Musa Dube och Denise Ackermann kom därför snart att börja uttrycka det som att det är själva kyrkan som är sjuk: "Kristi kropp har AIDS" (2008, s. 324-327).

Insikten att "Kristi kropp har AIDS" synliggör enligt van Klinken en rad viktiga saker om den kristna gemenskapen. Den synliggör den sociala kroppens sårbarhet och ömsesidiga beroende, samt inbegriper en kallelse till medlidande och solidaritet. van Klinken lyfter härvidlag särskilt fram Ackermann, vilken ser nattvardsfirandet som själva förkroppsligandet av Kristi solidaritet med människor som lever med HIV. Delandet av ett och samma bröd vid altaret drar in kommunikanterna i en kroppslig praktik som synliggör kallelsen, det ömsesidiga beroendet och sårbarheten, och som därigenom har potential att på sikt skapa etiska och rätta relationer (van Klinken, 2008, s. 330-331; 2010, s. 451-452).

Metaforen öppnar också upp för profetisk kritik av kyrkor i det globala nord. Kristi kropp betecknar ju inte bara den lokala församlingen utan även den universella kyrkan, vilket innebär att om de afrikanska kyrkorna har AIDS har resten av Kristi kropp det också. van Klinken refererar bland annat Emmanuel Katongoles

kritik mot västerländska kyrkor, vilka Katongole menar ofta beter sig som de afrikanska kyrkorna gjorde i början av epidemin. De agerar som om epidemin är ett problem som ligger *utanför* den egna kyrkan och beter sig som om kyrkan vore en välgörenhetsorganisation istället för att ta de teologiska och diakonala konsekvenserna av att Kristi kropp har AIDS på allvar. van Klinken lyfter också hur Dube använder Kristi kropp-metaforen för att resa maktkritiska frågor om hur den globala ekonomin och politiska strukturer har möjliggjort HIV/AIDS-epidemin på världens fattigaste kontinent (van Klinken, 2010, s. 456–542).

I sin diskussion av vad det skulle kunna innebära för västerländska kyrkor att inkorporera denna teologiska förståelse menar van Klinken att metaforen har stor potential. Den kan bidra till att konkretisera vad solidariteten med alla lidande och marginaliserade innebär, i synnerhet genom nattvardsfirandet. (van Klinken, 2010, s. 463–464).

I artikeln från 2020 fördjupar van Klinken diskussionen om hur erfarenheter av HIV/AIDS påverkar teologi och vad uttrycket "Kristi kropp har HIV/AIDS" kan synliggöra, dels utifrån erfarenheten av att själv blivit smittad av HIV, dels utifrån det faktum att virushämmande mediciner blir alltmer rättvist distribuerade. Det sistnämnda har enligt van Klinken gjort att det, tio år efter de första artiklarna, blivit alltmer vanligt att Kristi kropp lever med HIV snarare än att Kristi kropp är döende i AIDS, vilket innebär en förskjutning av tyngdpunkten i de teologiska implikationerna. van Klinken lyfter fram att uttrycket "Kristi kropp har HIV" synliggör att Kristi kropp inte bara är en metafor utan en riktig kropp, bestående av verkliga kroppar. Med hänvisning till Marcella Althaus-Reid påpekar van Klinken att referenser till kropp i kristen teologi tenderar att vara "abstracted and disembodied" (2020, s. 29). Vidare menar van Klinken att uttrycket "Kristi kropp har HIV" gör grundläggande existentiella villkor tydliga. Å ena sidan, den radikala sårbarheten. Eftersom Kristi kropp består av verkliga kroppar är den sårbar för såväl smittsamma sjukdomar som social exkludering. Å andra sidan paradoxen att Kristi kropp (och blod) kan ge liv, men också vara potentiellt livsfarlig.

van Klinkens resonemang visar vilka teologiska implikationer anpassningarna och förändringarna under Covid-19-pandemin skulle kunna få. De behöver inte nödvändigtvis vara något som luckrar upp gemenskapen i Kristi kropp. De skulle också kunna driva på en fördjupad förståelse av denna gemenskaps villkor och kallelse. I detta perspektiv skulle de kvarstående anpassningarna och praxis från pandemitiden, i synnerhet den icke-fysiska fridshälsningen och användandet av handsprit, kunna bidra till att nattvardsfirandet konkretiserar och synliggör något av vad gemenskap i Kristi kropp faktiskt innebär. Att det är en gemenskap av riktiga kroppar, på gott och ont. Att existensvillkoren för gemenskapen är sårbarhet. Att det inte bara är en gemenskap kallad att se till sjuka och lidande

utanför kyrkan, utan att sjuka, lidande och marginaliserade finns i kyrkan. Detta gäller då såväl den lokala gemenskapen som universellt.

Att de teologiska konsekvenserna av anpassningarna av nattvardsfirandet – om de nu kvarstår även efter hösten 2023 – på sikt skulle kunna leda i den riktningen anas när man jämför biskopsbrevet från januari 2020 och biskoparnas uttalande i mars 2020. Bådaddera bygger på förförståelsen om ett starkt samband mellan nattvard och gemenskap, men här finns en antydning till perspektivförskjutning.

Biskopsbrevet genomsyras som tidigare nämnts av begreppet gemenskap. Nattvardens gemenskap beskrivs i termer av Kristi kropp och associeras med kärlek, gästfrihet, försoning, rättvisa, fred och enhet. Den är grundad i dopet och kan handla om gemenskap i den lokala församlingen, men också den världsvida kyrkan och alla kristna i alla tider. Den förpliktar till att söka enhet och till att dela med sig av sina och jordens resurser. "Nattvarden ska firas så att den vida gemenskapen [hela mänskligheten och skapelsen] kommer till uttryck och tar konkret gestalt" (*Fira Nattvard*, 2020, s. 87).

Här kan dock noteras att begrepp som "sårbar" och "sårbarhet" inte omnämns en enda gång i biskopsbrevet, "sjuk" endast två gånger i relation till hur man kan dela ut sjukkommunion till den som inte kan komma till kyrkan, och "lidande" visserligen åtta gånger, men i sju av dessa handlar det om Kristi lidande för mänsklighetens skull och en gång om det judiska folkets lidande i Egypten. Framträder bilden av en resursstark Kristi kropp som tar kallelsen till rättvisa, barmhärtighet och omsorg på djupt allvar, men där sårbarhet, sjukdom och lidande är något som inte riktigt associeras med den egna kroppen.

Här är det intressant att se på biskoparnas uttalande några månader senare, när det konstaterades att Covid-19 nått Sverige och klassades som en pandemi. Gemenskapsaspekten av nattvardsfirandet betonas fortfarande mycket tydligt, men som tidigare påpekats motiverade biskoparna anpassningarna av nattvardsfirandet med omsorg bland annat om "de mest sårbara" i församlingarna. Med andra ord, om anpassningarna och förändringarna i Svenska kyrkan kvarstår efter hösten 2023 finns anledning att förvänta att den teologiska reflektionen skulle kunna fortsätta att utvecklas åt detta håll. Resurser som skulle kunna gå i en givande dialog med van Klinkens och andras arbete finns redan, som exempelvis Susanne Rappmanns *Kristi kropp som kritisk metafor: teologisk reflektion kring funktionshinder* (2005).

Anpassningarna och förändringarna av nattvardsfirandet skulle kanske också kunna bidra till att i en kyrklig kontext vilken – som ovan nämnts – starkt präglas av ett fokus på den lokala församlingen, utveckla de teologiska perspektiv som finns redan i biskopsbrevet, och som den digitala omställningen av gudstjänstlivet också satte i fokus: Konsekvenserna av att tillhöra en gemenskap som är universell, världsvid och "distanced".

Sammanfattning

Denna kvantitativa studie av vad som skett med de anpassningar av nattvardspraktiker som gjordes under Covid-19-pandemin bygger på material från Svenska kyrkans årliga enkät genomförd av samfundets nationella nivå hösten 2020 respektive 2023, som kompletterats med variabler om församlingarnas kommundyp enligt Sveriges kommuner och regioners indelning.

Hypotesen, som bygger på tidigare sociologisk och teologisk forskning, var att det har skett förändringar och att det ser olika ut i stads- och landsbygdsmiljöer. Hypotesen bekräftas av våra resultat. Tre huvudsakliga förändringar mellan åren 2020 och 2023 identifierades: församlingar avstår inte längre i samma utsträckning från nattvard, utan intinktion är tillbaka primärt i församlingar som återfinns i stora, större eller medelstora städer. Detta hör samman med bruket att dela ut nattvarden enbart under brödets gestalt (sub una) samtidigt har minskat. Bruket att använda sarkalkar kvarstår oförändrat. Det är vanligt att fridshälsning sker utan fysisk kontakt, i synnerhet i de stora, större eller medelstora stadsförsamlingarna medan användning av handsprit förekommer i de flesta församlingar, oavsett geografisk plats. Samtidigt är det viktigt att lyfta fram att materialet i den här artikeln inte kunnat följa upp huruvida dessa identifierade förändringar som fanns 2023 fortsatt kvarstår och blivit permanenta.

Om dessa förändringar kvarstår in i framtiden, kan den Kristi kroppsteologi som utvecklats i relation till erfarenheter av HIV/AIDS-epidemin bli en möjlig resurs och samtalspartner i svenskkyrklig kontext. Förändringarna kan då ses som en möjlighet att synliggöra och konkretisera ömsesidigt beroende och sårbarhet där sjukdom och lidande i hög grad finns lika mycket i den lokala och universella kyrkan som utanför den. Det blir väsentligt i en kyrka där gemenskapsaspekten av nattvarden och den sociala dimensionen av Kristi kropp som metafor är så central.

Referenslista

- 1177, <https://www.1177.se/liv--halsa/sunda-vanor/sa-har-tvattar-du-handerna/#section-57945>, [Besökt 28 december 2023].
- Banda, C. & Mudzanire, S. (2019). Supplementing the lack of ubuntu? The ministry of Zimbabwe's Mashoko Christian Hospital to people living with HIV and AIDS in challenging their stigmatisation in the church. *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies* 75 (4), 1-11. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i4.5468>.
- Beadle-Holder, M. (2011). Black Churches Creating Safe Spaces to Combat Silence and Stigma Related to AIDS. *Journal of African American Studies* 15(2), 248-267. <https://doi.org/10.1007/s12111-011-9159-0>.

- Bjurenstedt, J. (2021). Vad gör vi nu?. I S. Fahlgren, E. Lockneus & D. Strömner (Red.), *Corona och kyrkorna: Lärdomar, digitala möten och beredskap för nästa kris*, (227–231). Libris förlag.
- Brodd, S. (2010). Elementos eclesiológicos para entender 'igreja' na pandemia de HIV/AIDS. *Estudos teológicos* 50 (1), 82–101.
- Chow, A. & Kurlberg, J. (2020). Two or Three Gathered Online: Asian and European Responses to covid-19 and the Digital Church. *Studies in World Christianity* 26 (3), 298–318. <https://doi.org/10.3366/swc.2020.0311>.
- Dahl, A. (2022). Glöm inte fridshälsningen!. *Kyrkans tidning*, 19 oktober 2022.
- Donnelly, N. & McManus J. (2006). Pandemic Flu: The Role of the Church. *The Furrow* 57 (12), 657–663.
- Drury J. & Stokoe E. (2020). The interactional production and breach of new social norms in the time of Covid-19: Achieving physical distancing in public spaces. *British Journal of Social Psychology* 61 (3), 971–999. <https://doi.org/10.1111/bjso.12513>.
- Eckerdal, J. (2012). *Folkkyrkans kropp: Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning*. Artos & Norma.
- Edgards, N. (2010). *Gudstjänstliv i tiden: Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968–2008*. Artos & Norma.
- Edgards, N. (2021). Nattvard ad hoc – Svenska kyrkans nattvardsfirande under pandemin. *St. Sunniva* Nr. 1 (2021), 26–32.
- Ekberg, K., Ekberg, S. & Danby, S. (2021). Pandemic morality-in-action: Accounting for social action during the COVID-19 pandemic. *Discourse & Society* 32(6), 666–688. <https://doi.org/10.1177/09579265211023232>.
- Ellverson, K. (2003). *Handbok i Liturgik*. Verbum.
- Ericsson, J. (2021). Med corona gick kramen från hälsning till hälsohot. *Göteborgs Posten Plus*, 23 Januari 2021
- Fadiji, W., de la Rosa, P.A., Counted, V., et al., De Kock, J.H., Bronkhorst, W.L.R., Joynt, S., Tesfai, A., Nyamaruze, P., Govender, K. & Cowden, R. G. (2023). Flourishing During the COVID-19 Pandemic: A Longitudinal Study in South Africa. *Psychological Reports* (2023), 1–24. <https://doi.org/10.1177/00332941231161753>.
- Fira nattvard: Brev från biskopsmötet till Svenska kyrkans präster och församlingar (2020). Uppsala: Svenska kyrkan.
- Folkhälsomyndigheten, <https://www.folkhalsomyndigheten.se/smittskydd-beredskap/varldhygien-och-vardrelaterade-infektioner/handhygien/>, [Besökt 28 december 2023].
- Fransson, S. (2022). Församlingslivet under coronapandemin. I U. Josefsson & M. Wahlström (Red.). *Svensk frikyrklighet i pandemin – en studie av församlingen i corona och corona i församlingen* (s. 196–215). Institutet för pentekostala studier.
- Fransson, S. (2024). Konfirmationens betydelse för formandet av attityder till Svenska kyrkan och kristen tro. I Sandberg, A. (Red.). *Nyckeln till Svenska kyrkan – en skrift om organisation, verksamhet och ekonomi 2024*. Uppsala: Svenska kyrkan.
- Fransson, S., Gelfgren, S. & Jonsson, P. (2020). *Svenska kyrkan online: Att ställa om, ställa in eller fortsätta som vanligt under coronapandemin*. Svenska kyrkans enhet för forskning och analys.

- Fransson S., Gelfgren, S. & Jonsson P. (2023). Sweden. I T. Schlag, I. Nord, W. Beck, A. Bünker, G. Lämmlin, S. Müller, J. Pock & M. Rothgangel (Red.). *Churches online in times of corona – Die Situation der Kirche in Zeiten von Corona Umfassende Studie zur Situation der Kirche mit Covid-19 Digitalisierung und Kirche in einer großen empirischen Analyse*. Springer VS.
- Furusand, Maria. (2022). Kan det kristna livet levas utan den större gemenskapen?. I U. Josefsson & M. Wahlström (Red.). *Svensk frikyrklighet i pandemin – en studie av församlingen i corona och corona i församlingen*, (162–178). Institutet för pentekostala studier.
- Hagman, P. (2013). *Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället*. Artos.
- Halldorf, J. (2021). Kyrkorna efter pandemin: Historiska mönster, samtida utmaningar och möjliga framtidsscenarier. I S. Fahlgren, E. Lockneus & D. Strömner (Red.). *Corona och kyrkorna: Lärdomar, digitala möten och beredskap för nästa kris*, (35–56). Libris förlag.
- Haquin, A. (2006). The Liturgical Movement and Catholic Ritual Revision. I G. Wainwright & K. B. Westerfield Tucker (Red.). *The Oxford History of Christian Worship*, (696–720). Oxford University Press.
- Hearn, J. (2013). *Towards A Theology of HIV/AIDS*. University of South Africa. <https://doi-org.ludwig.lub.lu.se/10.25159/874-0>.
- Hilgartner, R. B. (2011). The Sign of Peace. *Liturgical Ministry* 20, s. 136–142.
- Hielscher, F. (2020). Vi firar inte nattvard på distans. *Kyrkans tidning* Nr 17, 2020.
- Holmberg, A. (2019). *Kyrka i nytt landskap: En studie av levd ecklesiologi i Svenska kyrkan*. Artos.
- Katila, J., Gan, Y. & Goodwin, M. H. (2020). Interaction rituals and ‘social distancing’: New haptic trajectories and touching from a distance in the time of COVID-19. *Discourse Studies* 22 (4), 418–440. <https://doi.org/10.1177/1461445620928213>.
- Kelly, A. (2009) The Body of Christ has AIDS: The Catholic Church Responding Faithfully to HIV and AIDS in Papua New Guinea. *Journal of Religion & Health* 48 (1), 16–28.
- Kessareas, E. (2023). Holy Communion in Greek Orthodoxy in the Time of Coronavirus: Ideological Perspectives in Conflict. *Religions* 14, 647–664. <https://doi.org/10.3390/rel14050647>.
- Krall, Christopher. (2022). The Healing Power of the Body of Christ: An Ecclesial and Neurological Argument for Social Connection Despite Social Distancing. *Journal of Moral Theology* 11(S12), 180–202. <https://doi.org/10.55476/001c.39714>.
- Lundgren, L. & Fransson, S. (2023). The Differences Between Actions and Desires: The Role of Religious Congregations in Crises. *Journal of Contingencies and Crises Management* 31 (3), 1–10. <https://doi.org/10.1111/1468-5973.12450>.
- Mackay, D.J.G. (2023). And the Words Become Flesh: Exploring a Biological Metaphor for the Body of Christ. *Zygon* 58 (4), s. 886–904. <https://doi.org/10.1111/zygo.12917>.
- Mannerfelt, F. (2021). Från flugan på väggen till elefanten i rummet: om Digitalt förmedlat nattvardsfirande i svenska protestantiska kyrkor under 2020. I S. Fahlgren, E. Lockneus & D. Strömner (Red.). *Corona och kyrkorna: Lärdomar, digitala möten och beredskap för nästa kris*, (s. 05–225). Libris förlag.

- Mannerfelt, F. (2023). *Co-Preaching: The Practice of Preaching in Digital Culture and Spaces*. Bromma: Enskilda Högskolan Stockholm.
- Mannerfelt, F. (2024). Nattvard 3.0: Digitalt förmedlad nattvard i ett lutherskt perspektiv. I T. Derlén & F. Mannerfelt (Red.). *Som spridda sädeskornen: Perspektiv på nattvarens levda teologi*, (225–258). Verbum.
- Modéus, F. (2015). *Gudstjänstgemenskap i folkkyrkan: Ett studium av gudstjänstgemenskapens identitet och ställning i Svenska kyrkan*. Verbum.
- Mondada, L. et al. (2020). Human sociality in the times of the Covid-19 pandemic: A systematic examination of change in greetings. *Sociolinguistics* 24 (4), 441–468. <https://doi.org/10.1111/josl.12433>.
- Mujinga, M. (2023). Musha mukadzi: An African women's religio-cultural resilience toolkit to endure pandemic. *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 79 (3), 1–7. <https://doi.org/10.4102/hts.v79i3.8977>.
- Norberg, S. (2021). *Den föränderliga nattvarden: En studie om anpassat nattvardbruk i Svenska kyrkan och dess teologiska och ecklesiologiska konsekvenser*. Magisteruppsats Umeå universitet.
- Parkman, L. (2021). En församling utan kropp?. I S. Fahlgren, E. Lockneus & D. Strömner (Red.). *Corona och kyrkorna: Lärdomar, digitala möten och beredskap för nästa kris*, (153–156). Libris förlag.
- Persson, B. (2022). Gärna fridshälsning som under pandemin. *Kyrkans tidning* 4 november 2022.
- Pierce, B. (2003). Ministry Behind a Mask – A Chaplain Reflects upon SARS. *Scottish Journal of Healthcare Chaplaincy* 6 (2), 32–34.
- Rappman, S. (2005). *Kristi kropp som kritisk metafor: Teologisk reflektion kring funktionshinder*. Avhandling Karlstad universitet.
- Roewe, B. (2022). As pandemic eases, will Communion wine make a comeback?. *National Catholic Reporter*, 58, 1, 8.
- Romero, H. C. (2017). When the body has HIV-AIDS: A Theology of the Body. *SPU Research Journal on Global Education*, 2(1).
- Schlag, T., Nord, I., Beck, W., Bünker, A., Lämmlin, G., Müller S., Pock, J. & Rothgangel, M. (Red.). (2023). *Churches online in times of corona – Die Situation der Kirche in Zeiten von Corona Umfassende Studie zur Situation der Kirche mit Covid-19 Digitalisierung und Kirche in einer großen empirischen Analyse*. Springer.
- Schmidt, K. G. (2020). *Virtual Communion: Theology of the Internet and the Catholic Sacramental Imagination*. London : Lexington Books/Fortress Academic.
- Senn, F. C. (1997). *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*. Fortress. Minneapolis 1997, s. 609–632
- SKR, Sveriges Kommuner och Regioner (2023). Kommunergruppsindelning 2023. <https://skr.se/skr/tjanster/rapporterochskrifter/publikationer/kommunergruppsindelning2023.67834.html> (Besökt 21 januari 2025).
- Sofia församling, Facebookinlägg den 19 mars 2020. https://www.facebook.com/sofiaforsamling/photos/a.314751769150/10157356453679151/?paipv=o&eav=AfZIL_-2dPbaYyZjRgcpUrygDgt7xZz26QcgpUsUzjz6sivL3WCzbVJRfDE9bfczquc [Besökt 19 februari 2024].

- Svenska kyrkan [dokumentet *När vi inte kan fira nattvard under coronakrisen*], <https://www.svenskakyrkan.se/biskopsmotet> [Besökt 8 september 2023].
- Svenska kyrkans verksamhetsstatistik, 2023. *Visaplattformen 20241202 – Power BI* (Besökt 2025-01-04).
- Tallmyren, A. (2020). Andra rutiner i kyrkan i skuggan av Corona. *KT-Kuriren* den 12 mars 2020.
- Tan, M. (2020). *Communion in the Digital Body of Christ*. I H. Campbell (Red.), *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online*. Digital Religion Publications.
- Terstriep, D. (2021). Inkarnation i tider av Corona. I S. Fahlgren, E. Lockneus & D. Strömner (Red.), *Corona och kyrkorna: Lärdomar, digitala möten och beredskap för nästa kris*, (100–103). Libris förlag.
- Thompson, D. A. (2016). *The Virtual Body of the Suffering Christ*. Nashville, TN : Abingdon Press.
- Thompson, D. A. (2023). The Virtual Body of Christ Post-Pandemic: Called to Continue Offering the Sacrament of Holy Communion in Online Worship. *Currents in Theology and Mission*, 50 (1), 19–23.
- Trentaz, C. (2012). *Theology in the age of global AIDS & HIV : complicity and possibility*. New York : Palgrave Macmillan.
- van Klinken, A. S. (2008). "The body of Christ has AIDS": A study on the notion of the body of Christ in African theologies responding to HIV and AIDS. *Missionalia* 36 (2–3), 319–336.
- van Klinken, A. S. (2010). When the Body of Christ has AIDS: A Theological Metaphor for Global Solidarity in Light of HIV and AIDS. *International Journal of Public Theology* 4 (2010), 446–465. Doi: [10.1163/156973210X526418](https://doi.org/10.1163/156973210X526418).
- van Klinken, A. (2020). *Stories Telling Bodies: A Self-disclosing Queer Theology of Sexuality and Vulnerability*. I Jione Havea (Red.), *Vulnerability and Resilience: Body and Liberating Theologies*, (15–29), Lanham: Lexington Books/Fortress Academic.
- Woolfenden, G. (1993). 'Let us offer each other the sign of peace' – An Enquiry. *Worship* 67, 239–252.

Kan en diakonal organisasjon være «livssynsåpen»?

GYRID GUNNES

førsteamanuensis, VID vitenskapelige høyskole

gyrid.gunnes@vid.no

ABSTRACT

Several Christian NGO and faith-based institutions have taken up the vocabulary of the Government blue paper, *The world view affirmative society* (2013). This is also the case for Kirkens Bymisjon. The organisation has produced the pamphlet “world-view affirmative diaconia”. The article argues that this use of world-view affirmation raised several problems for the organization, especially when it comes to the analogy between the state and Kirkens Bymisjon. The article ends by asking if there are a more appropriate use of the term. It discusses if employing religious leaders from non-Christian denominations may be a more appropriate operationalization of how a faith-based organisation may be “world-view open” (livssynsåpenhet).

NØKKELOORD

Diakoni. Kirkens Bymisjon. Livssynsåpenhet. Religionsmangfold.

1. Innledning

Diakonale organisasjoner som Stiftelsen Kirkens Bymisjon (heretter SKB), Crux og Frelsesarmeen, er tredjesektor-aktører som arbeider innenfor helse- og sosialsektoren. Samtidig har de en kristen forankring. Diakonale organisasjoner står derfor i en spenning mellom å organisatorisk sett være rotfestet i en religiøs tradisjon og samtidig drive sosialt og helsefaglig profesjonelt arbeid, ofte i tett samarbeid med stat og kommune gjennom tidsbegrensede kontrakter. Denne identiteten gjør at diakonale organisasjoners forhold til økende grad av religiøst mangfold er mer komplekst sammenlignet med offentlig helse- og sosialsektor, humanitære tredje-sektor-aktører eller trossamfunns sosiale arbeid. (Angell, 2009; Beckström et al., 2010; Bäckström, 2014; Edgardh, 2019; Leis-Peters, 2014; Tønnessen, 2000). I denne artikkelen spør jeg hvordan denne kompleksiteten arter seg i én diakonal organisasjon, SKB, i lys av et sentralt begrep i norsk tros- og livssynspolitikk, *livssynsåpenhet*.

I del 3 gjør jeg en analyse av dokumentet *Livssynsåpen diakoni – en veileder til Kirkens Bymisjons formål, visjon, oppdrag og strategi* (Bymisjon, 2021). Gjennom en analogi mellom staten og SKB fremsetter dokumentet en påstand om at slik staten har en livssynsåpen religionspolitikk, er SKB en *livssynsåpen organisasjon* som driver *livssynsåpen diakoni*. Analysen legger til grunn Sturla Stålsetts definisjon av livssynsåpenhet, dvs. livssynsåpenhet som en støttende og anerkjennende holdning til religion, samt skjønnsmessig likebehandling mellom religioner. Resultatet av analysen viser at det oppstår utfordringer når livssynsåpenhet glir fra å være et prinsipp for statlig politikk, til å brukes som en hermeneutikk for å holde sammen forholdet mellom Bymisjonens historiske forankring i kristen tro, organisasjonens religiøse praksis i samtiden (eksempelvis ved å drive kirker og lønne vigslende ansatte) og ønsket om å ansette, verve som frivillige og betjene mennesker uavhengig av tro.¹ I del 4 hever jeg blikket fra Veilederen og peker på tre mulige *andre* strategier for hvordan SKB kan forholde seg til livssynsåpenhet. Den siste av disse strategiene åpner for muligheten for at SKB kan ansette progressive jøder og muslimer for å drive progressiv religiøs virksomhet innenfor rammen av andre religiøse tradisjoner. En slik virksomhet ville være en parallell til hvordan SKBs egne lutherske prester har bidradd til en teologisk og liturgisk

1 Veilederen delt i fem kapitler, *Innledning* (s. 3–5), *Formål* (s. 5–8), *Visjon* (s. 9), *Oppdrag* (s. 10) og *Strategi 2020–2025* (s. 11). I denne artikkelen vil de tre første kapitlene bli behandlet. De to siste har mindre relevans for artikkelens problemstilling. Veilederen er vedtatt av generalsekretæren i SKB, og har derfor status som nasjonal veileder for SKB på feltet.

progressiv dreining innenfor Den norske kirke, eksempelvis gjennom gateguds-tjenester, liturgiutvikling og ansettelse av skeive prester.

2. Bakgrunn

Livssynsåpenhet som begrep stammer fra NOU 2013:1 *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitikk*. I 2020 vedtok Stortinget ny Lov om tros- og livssynssamfunn. Selv om det er forskjeller mellom lovteksten som NOU-en foreslo og den vedtatte lovteksten, er det åpenbare linjer fra NOU-en til den vedtatte loven (Stålsett, 2021, s. 130). Livssynsåpenhet er det overordnede prinsippet for statens politikk i møte trossamfunn. Den har to «bærebjelker» (Eriksson, 2020; Kulturdepartementet, 2013; Schmidt, 2015; Stålsett, 2021). Det første bærebjelken handler om statens «åpne, inviterende og raust anerkjennende og støttende holdning» til livssyn. Den andre bærebjelken handler om skjønnsmessig likebehandling mellom livssyn (Stålsett, 2021, s. 98).

Hva livssynsåpenhet i praksis skal innebære som konkret politikk på livssynsfeltet, er fortsatt «under utvikling» (Schmidt, 2022, s. 235). Ulike utviklingstrekk er mulig, ikke minst i lys av pågående politikikutvikling knyttet til forhold mellom religionsfrihet og skeive/kvinnens rett til vern mot diskriminering på det religiøse arbeidsmarked (Endsjø, 2013; Eriksson, 2020; Grung, 2014; Stålsett, 2020). Et annet moment er den politiske diskusjonen om i hvilken grad, på hvilket grunnlag, og etter hvilken modell det offentlige skal finansiere trossamfunn.

Hvordan diakonale organisasjoner forholder seg til livssynsåpenhet, er fortsatt et lite utforsket felt. KIFOs *Folkekirke i et livssynsåpent samfunn. Perspektiver på Den norske kirke 2019–2023* omhandler ikke diakonale organisasjoner og berører i liten grad diakoni (Rafoss, 2024). Forholdet mellom livssynsåpenhet og spesialprest-tjenesten er mer belyst. Dette feltet rommer problemstillinger som har berøringspunkter med spørsmål knyttet til livssynsåpenhet og diakonale organisasjoner: Både diakonale organisasjoner og spesialpresttjenesten benytter seg av religiøse symboler og skaper kirkelige riter som i ulik grad befinner seg utenfor den institusjonelle kirkes strukturelle rammer og rom (Aschim & Johannessen, 2023; Baig et al., 2022; Grung, 2019). Men det er vesentlige forskjeller mellom spesialprester og institusjonsdiakonien: Mens spesialprester/diakoner er «gjester» i statens offentlige hus (sykehus, universitet, forsvaret, flyplasser), er de diakonale organisasjonene selv store institusjonelle aktører med store driftsbudsjetter som eiere og driftere av kirker, og de lønner vigslende ansatte som prester og diakoner. Dette gjør at diakonale organisasjoner har et mer selvstendig og

fleksibelt forhold til Den norske kirkes ordninger og teologi sammenlignet med spesialpresttjenesten.²

SKB har en lang tradisjon for å forholde seg til religiøst mangfold. Arbeidet til SKB i Oslo og andre steder i landet har gjennom flere tiår brakt organisasjonen i kontakt med minoritetsbefolkningen og et flerreligiøst landskap.³ På 1990-tallet skapte arbeidet til Bymisjonssenteret Tøyenkirken bred kontakt med minoritetsbefolkningen i området (Gunnes, under arbeid). Eksempler fra samtiden er Bymisjonssenterets Tøyenkirken som har samarbeidet med Salam, en organisasjon for skeive muslimer, hvor Salam har lånt kirkerommet for å markere Pride og ulike kulturelle og religiøse arrangementer (Gunnes, under arbeid).⁴

På organisasjonsnivå er det gjort et kreativt teologisk arbeid med rituelle uttrykk i SKB. Dette kommer til uttrykk blant annet ved at gudstjenesten på årlige personalsamlinger er gjort om til «Rom for tvil og tanke» (Gunnes, 2020). Denne endringen speiler at SKBs ansatte i økende grad selv representerer et livssynsmangfold. SKB har selv produsert tekstlig materiale som dokumenterer og reflekterer over organisasjonens forhold til flerreligiøsitet: Håndboken *Lystening og ritualer i Kirkens Bymisjon – et inspirasjonshefte for virksomhetene* (Bymisjon, 2013) viser og diskuterer ulike former for rituell praksis som foregår innenfor rammen av SKB. Mangeårig leder ved PMV Inger Johanne Aas sin masteroppgave i verdibasert ledelse fra 2009 gjør en teologisk refleksjon over møtet mellom diakonal identitet og marginalitet og flerreligiøsitet (Aas, 2009).

Forholdet til religionsmangfold er tydelig tematisert på hjemmesidene til SKB.⁵ Her balanseres kirkelig tilhørighet⁶ med tydelighet på at alle er velkomne som gjester, frivillige og ansatte,⁷ og man forankrer arbeidet i profesjonell sosialfaglig

2 Eksempelvis ansatte Kirkens Bymisjon åpne skeive prester lenge før Den norske kirke gjorde dette.

3 Eksempler i Oslo er Primærmedisinsk verksted (PMV), Romano Kher – romsk kultursenter, Nadheim og Avdeling for fattige tilreisende på Bymisjonssenteret Tøyenkirken. Kirkens Bymisjon i Tromsø drev på 1990-tallet Kafe Parus rettet mot russiske sjøfolk, og russisk-ortodokse prester fra Murmansk feiret jevnlig messe i Bymisjonens lutherske kapell.

4 Siden SKB historie ikke er skrevet av uavhengige forskere etter 1980 er det vanskelig å danne seg et helhetlig bilde av organisasjonens politiske teologi. For SKB historie før 1980, se Lundby, K. (1980). *Mellom vekkelse og velferd: bymisjon i opp- og nedgangstider*. Land og kirke/Gyldendal.

5 [Vår kirkelige tilhørighet – Kirkens Bymisjon](#).

6 «Kirkens Bymisjon er en selvstendig organisasjon, med tilknytning til Den norske kirke, og arbeidet har en kristen humanistisk begrunnelse og verdiforankring».

7 «Kirkens Bymisjons tiltak er for alle, og Kirkens Bymisjons medarbeidere og frivillige representerer et stort mangfold – også når det gjelder livssyn».

kompetanse og faglighet.⁸ Dokumentet som analyseres i denne artikkelen – *Livssynsåpen diakoni* (Bymisjon, 2021) – må slik leses som en del av SKBs lange tradisjon for å utforske og finstille sin tenkning rundt diakonal identitet i et flerreligiøst samfunn.

3. Dokumentanalyse: Er SKB en «livssynsåpen organisasjon» som bedriver «livssynsåpen diakoni»?

3.1 Kontekst og sjanger: Hva slags tekst er «Veilederen»?

Den teologiske refleksjonen som foregår innad hos diakonale aktører vil sjelden komme til uttrykk som vitenskapelige tekster. Snarere finnes organisasjonens egen teologi i tekster som er i bruk i organisasjon, som policydokumenter, formålsparagrafer og ad-hoc publikasjoner (som tilfelle er med *Veilederen*). Tekster i denne sjangeren kan derfor kalles diakoniens *operative samtidsteologi*: De er ikke adressert til academia, men er teologi som er ment for å virke i utad i offentligheten og innad i organisasjonen. Dette gjelder også for *Veilederen*: Adressaten er åpen. Teksten beskriver sin forestilte mottaker som «deg som har en tilknytning til Kirkens Bymisjon som ansatt, frivillig, gjest eller bruker, og som ønsker å lære mer om hva diakoni er uavhengig av (ditt) eget trosgrunnlag eller livssyn» (Bymisjon, 2021, s. 3).

Veilederen refererer ikke til andre dokumenter som beskriver eller diskuterer livssynsåpenhet. Gitt at *Veilederen* er et ad-hoc dokument til bruk innad i organisasjonen, er dette ikke oppsiktsvekkende. Selv om *Veilederen* ikke refererer til en større diskurs, er det åpenbare likheter mellom *Veilederens* bruk av livssynsåpenhet og hvordan begrepet brukes i samfunnsdebatten og academia. På tross av manglende referanse til offentlige dokumenter er det derfor rimelig å legge til grunn at *Veilederen* har til hensikt å «gå inn i sin tid» og forsøke å forstå SKBs identitet og virke i lys av et konseptuelt rammeverk fra samtiden. Livssynsåpenhet fungerer derfor i *Veilederen* som en hermeneutisk linse for å hjelpe SKB til å skulle fortolke hva det innebærer å være en organisasjon som står i en kristen tradisjon, drive kirker og ha kirkelige ansatte, men samtidig ikke være et kristent trossamfunn.

8 «Det er høy bevissthet blant Kirkens Bymisjons ansatte om hva som skal kjennetegne profesjonelt sosialt arbeid. Arbeid ut ifra et «misjonerende» perspektiv er ikke forenlig med dette, og Kirkens Bymisjon har fokus på dette i opplæring av ansatte og frivillige». Det er også verd å legge merke til at fremhevingen av at Bymisjonen ikke setter begrensninger på livssyn, ligger allerede på siden kirkensbymisjon.no/om, før man klikker seg inn på siden [kirkelig tilhørighet](#).

Spørsmålet blir da: Slik livssynsåpenhet forstås i forskningslitteratur – særlig Sturla Stålsett (2021) – er det rimelig å påstå at SKB er en livssynsåpen organisasjon som driver livssynsåpen diakoni?

3.2 Bærebjelke I: En støttende og anerkjennende holdning til religion.

I Veilederens første setning defineres SKB som «både en diakonal organisasjon og en livssynsåpen organisasjon» (s. 3). Dokumentet åpner med å beskrive sin egen posisjon og livssynsåpenhet på følgende vis:

Historien har vist at religion, livssyn og ideologer gang på gang er misbrukt til å skape splid mellom folk. Kirkens Bymisjon er tydelig knyttet til vår kristne tradisjon, og vi må være oss bevisst at folk kan ha et kritisk forhold til en organisasjon som vår.

Vi ønsker å styrke religiøse og ikke-religiøse livssyn sin rolle som positive, byggende faktorer i samfunnet. Alle religioner og livssyn som ikke misbrukes kan forene krefter i arbeidet for å motvirke alt som truer med å splitte oss. (...) Livssynsåpenhet er noe helt annet enn livssynsnøytralitet. I stedet for å forsøke å skjule alle tegn på religion og livssyn, er det livssynsåpne alternativet tydelig på eget ståsted og nysgjerrig på andres. I det livssynsåpne samfunn gis rikelig rom for tros- og livssynsutfoldelse – med engasjement og synlighet, på ulike arenaer, individuelt og kollektivt. Kirkens Bymisjon verdsetter og vil legge til rette for dette. Livssynsåpenhet betyr åpenhet for ulike livssyn, religiøse så vel som sekulære/ikke religiøse, bevisste så vel som ubevisste livssyn, og majoritetens så vel som minoritetenes livssyn (Bymisjon, 2021, s. 3)

Videre hevdes det at det er ingen motsetning mellom å være en diakonal organisasjon og å være livssynsåpen: «Vi ser det som en del av vår kristne tro å anerkjenne andres tro og livssyn. Mennesker av ulik religiøs og livssynsmessig tilhørighet eller identitet kan arbeide og leve sammen» (Bymisjon, 2021, s. 3). Som eksempel på dette trekkes samlingen på den årlige personalsamlingen i Oslo frem, hvor personer fra ulike religioner viser frem religiøse gjenstander og trosuttrykk side om side i samme rom, mens folk beveger seg mellom ulike «stasjoner» (Bymisjon 2021, s. 3–4). Organisasjonen lar det ikke være opp til den enkelte virksomhetsleders initiativ eller holdning, men vil som organisasjon støtte opp om livssyn og religion som betydningsfullt.

Denne forståelsen av livssynsåpnet sammenfaller med forskningslitteraturens forståelse av livssynsåpenhet som statens anerkjennelse og støttende holdning til religion i samfunnet. Grunnlaget for denne støttende holdningen til religion er at tros- og livssynssamfunns positive samfunnsmessige bidrag forstås både individuelt og kollektivt: mennesket er et meningssøkende vesen, og religion og livssyn

gir mening og tilhørighet (Eriksson, 2020; Kulturdepartementet, 2013; Schmidt, 2015).

Når Veilederen skal beskrive at SKB er åpen for ulike livssyn, bruker den et begrep som benevner statens livssynspolitik (»livssynsåpen»). Gjennom denne bruken aktiverer Veilederen en analogi-tenkning mellom staten og Bymisjonen: Slik staten er støttende til trossamfunn gjennom politikktutvikling, er SKB støttende til religion gjennom sin tjenesteutvikling. Gitt at man aksepterer at det finnes en analogi mellom staten/SKB og borger/frivillig/ansatt/bruker, må SKB kunne sies å være livssynsåpen: Brukere, ansatte og frivillige møter i SKB en organisasjon som anerkjenner og støtter opp om religion, slik staten støtter og anerkjenner borgernes livssyn og religion. De ansatte, frivillige og brukere er »borgere» i SKB slik staten har statsborgere. Gitt at analogi-tenkningen holder, er det rimelig å påstå at SKB kan kalles en livssynsåpen organisasjon fordi den støtter og anerkjenner betydningen av religion?

3.2.1 Er SKB staten?

Spørsmålet er om analogien mellom statens støttende holdning til religion og SKBs støttende holdning til religion har noen utilsiktede konsekvenser. Ulla Schmidt viser at begrunnelsen for statens aktivt støttende holdning til tro og livssyn bygger på at religion skrives frem som bærer av fellesskapsverdier og praksiser som er verdifulle for samfunnet som helhet (Schmidt, 2015). Denne positive forståelsen av religion finnes i Veilederen: »Vi ønsker å styrke religiøse og ikke-religiøse sin rolle som positive, byggende faktorer i samfunnet. Alle religioner og livssyn som ikke misbrukes kan forene krefter i arbeid for å motvirke alt som truer med å splitte oss» (Bymisjon, 2021, s. 3).

Schmidt påpeker imidlertid at denne koblingen mellom religion og begreper som samfunnsbyggende og samlende, »fremstår som relativt abstrakte sammenhenger, sammenhenger som i liten grad utdypes eller forklares empirisk» (Schmidt, 2015, s. 233). Livssynsåpenhet som statlig religionspolitikk bygger derfor på en epistemologi med en annen agenda enn å produsere empirisk basert kunnskap om religionens rolle i samfunnet. Ifølge Schmidt må livssynsåpenhet heller forstås som etablering av en diskurs hvor begrepene »religion», »felles verdier» og »positivt» kobles sammen og internaliseres ikke bare av offentligheten, *men også av trossamfunnene selv*. Livssynsåpenhet kan derfor ifølge Schmidt forstås som statlig diskursiv makt. Når denne diskursen overtas av trossamfunnene selv, kan den bidra til en selvstyring i retning av allmenne og samfunnsbyggende verdier (Schmidt, 2015, s. 233).

Schmidts forståelse av livssynsåpenhet som en ikke-empirisk kunnskapsproduksjon har relevans for Veilederens etablering av en analogi mellom staten

og SKB. Når SKB – lik staten – påstår seg å være positiv og støttende til religion, hvilken «religion» er det SKB er støttende og positiv til? Hvor finnes denne religionen? Man kan spørre om det i Veilederen skjer en nivellering av forskjellen mellom livssynsåpenhet som empirisk generert kunnskap om religion i samfunnet på den ene side og på den andre siden livssynsåpenhet som statlig diskursiv makt for forming av trossamfunnenes syn på egen rolle i samfunnet og egen rolle visa-vi staten. Veilederen reflekterer ikke over muligheten for at «religion» i livssynsåpenheten representerer en diskurs om statens forhold til religion som samfunnsfenomen, ikke empirisk kunnskap om hva religiøse mennesker tror og eller gjør.

Veilederen er et policydokument til praktisk bruk. Man kan derfor ikke forvente at den skal redegjøre for hva den mener med «religion». Hvis SKB ikke var en diakonal organisasjon, ville denne nivelleringen mellom ulike nivåer av kunnskapsproduksjon – religion som diskurs og religion som empiri – ikke utgjort et stort problem. Men gitt at SKB er en *diakonal* organisasjon, er mangelen på refleksjon over hva som menes med «religion» problematisk. Som diakonal organisasjon arbeider SKB med sosial marginalitet og mennesker som er strukturelt utsatte. Det betyr at SKBs praksis for å etablere et kunnskapsgrunnlag om fenomener som former menneskers liv og frihet, ikke er vilkårlig. Veilederen er forbilledlig tydelig på SKBs praktiske epistemologiske utgangspunkt som diakonal organisasjon: «Vårt oppdrag kommer nedenifra – fra sårbare, utstøtte og marginaliserte. Nøden skriver vår dagsorden» (Bymisjonen 2021, s. 4). Dette er et radikalt og ambisiøst utgangspunkt for organisasjonens kunnskapsproduksjon hvor man kan se SKB frigjøringssteologiske arv.

Man vil kunne argumentere for at en diakonal organisasjon som vil la «nøden» sette «dagsorden», ikke kan ta til takke med en forståelse av religion som ikke sikter «til en ytre realitet» (Schmidt, 2015, s. 233). Det er grunn til å spørre *hvorfor* en organisasjon som vil «la nøden sette dagsorden» skal operere med en *a priori* forestilling om at religion bør støttes og anerkjennes som en samfunnsbyggende kraft. Hvis Schmidt har rett i at bruken av livssynsåpenhet er statlig diskursiv maktutøvelse som i praksis handler om å påvirke hvordan trossamfunnene forstår seg selv som samfunnsaktører, er det grunn til å spørre om SKB er tjent med å vikles inn en slik religionsdiskurs. Sett «nedenifra» er det mye religion som – rent empirisk sett – ikke har noen samfunnsbyggende kraft. Eksempler fra både feministisk og skeiv historie har vist at det er et gode for marginaliserte grupper at visse former for religion (i alle verdensreligionene) svekkes, mister oppslutning og forsvinner. Fra et feministisk og skeivt perspektiv bør mye religion ikke støttes eller anerkjennes. Om religion er opphav til, forsterker eller forhindrer sosial marginalisering, er ikke en diskurs, men et empirisk spørsmål som må besvares av og fra mennesker som erfarer «nød» selv. Eksempler kan være den nød som religiøse

forestillinger, praksiser og organisasjoner skaper og forsterker. Hvis «nødens» empirisk genererte erfaringer med religion skal «sette dagsorden» for en diakonal organisasjon, kan man spørre om organisasjonen må stille seg *agnostisk* til spørsmålet om religion bør anerkjennes/støttes, endres eller rett og slett motarbeides.

Veilederen tar høyde for denne etiske kompleksiteten ved religion når den differensierer mellom «bruk» og «misbruk» av religion. Ifølge Veilederen kan religion «misbrukes» ved at religion skaper «splid og konflikt» (Bymisjon 2021, s. 3). Når religion ikke misbrukes, «kan den forene krefter i arbeidet for å motvirke alt som truer med å splitte oss» (Bymisjon 2021, s. 3). Her etablerer teksten et normativitets-kriterium for hva som er «bruk» og «misbruk» av religion. Men på hvilket grunnlag gjør Veilederen denne normative differensiering mellom «bruk» og «misbruk» av religion? Problemene med analogi-tenkningen mellom staten og bymisjonen blir her tydelig: Statens mandat til å differensiere mellom «bruk» og «misbruk» av religion, er annerledes enn en teologisk aktør som SKB. SKB, som en teologisk aktør, er i sin fulle rett til å mene noe om hva som er «bruk» og «misbruk» av kristen tro. Men staten verken kan eller skal mene noe om hva som er «bruk» og «misbruk» av religion. Om et gitt standpunkt er «bruk» eller «misbruk» av religion, er et dogmatisk spørsmål som det ligger utenfor statens kompetanse å mene noe om. Normativiteten i livssynsåpenhet som statlig religionspolitikk handler om hva staten kan kreve av et trossamfunn for at det skal kunne være registret som tros- eller livssynsamfunn og motta statsstøtte.⁹ Denne forhandlingen handler om avveining mellom religionsfriheten opp mot andre friheter, eksempelvis retten til å ikke bli utsatt for diskriminering på bakgrunn av kjønn.¹⁰ Statens normativitet vil derfor også ha en etisk dimensjon fordi rettigheter er etiske spørsmål. Men en etisk normativitet knyttet til om en gitt praksis bryter med borgerens rettigheter, er ikke den samme normativiteten som er i spill i en teologisk diskurs om en gitt praksis er «misbruk» eller «bruk» av religion.

Spørsmålet om det er rimelig å si at SKB er en livssynsåpen organisasjon som driver livssynsåpen diakoni i lys av livssynsåpenhetens første bærebjelke, er derfor tvetydig. En analogi mellom staten og SKB er problematisk. For det første, fordi å mobilisere «nød» som utgangspunkt for organisasjonens kunnskapsdannelse ikke gir SKB noe *carte blanche* til å være a priori støttende til religion i seg selv. Hvis nøden setter dagsorden, er det mye religiøs praksis som ikke bør støttes, selv om aktørene (de trosbaserte virksomhetene) vil hevde at dette er korrekt bruk av religionen. For det andre blir analogi-tenkningen problematisk fordi statens

9 Regulert av Tros- og livssynssamfunnsloven, § 6.

10 Likestillingslovens unntak for tros- og livssynssamfunns ansettelsespraksis, paragraf 9.

normativitet som stat og SKBs normativitet som teologisk aktør er forskjellig. Det livssynsåpne samfunn som statlig livssynspolitikkk innebærer å legge til rette for religiøse praksiser som produserer og reproducerer diskriminerende praksiser og forestillinger (Endsjø, 2013), uten at staten kan legge seg opp i om dette er «bruk» eller misbruk av religion. Hvor grensen går for statens grunnlag for å avgjøre hvor mye den vil tolerere uten å trekke tilbake rett til registrering og finansiering, er i bevegelse (Grung, 2014; Stålsett, 2020). Men en slik grenseforhandling er ikke og kan ikke være motivert av teologiske normativitetskriterier knyttet til «bruk» eller «misbruk» av religion. En religiøs dogmatisk diskurs og en politisk rettighetsdiskurs er ikke overlappende diskurser. Denne forskjellen forsvinner når livssynsåpenhet glir fra å være et prinsipp for statens politikk i møte med religiøst mangfold til å bli et hermeneutisk prinsipp for en diakonal organisasjon som vil fortolke sin identitet og arbeid i et flerreligiøst samfunn.

3.3 Bærebjelke II: Skjønnsmessig likebehandling mellom religioner.

Som statlig religionspolitikk er livssynsåpenhetens andre bærebjelke likebehandling av religioner (Stålsett, 2021, s. 130). Likebehandling er ikke matematikk: Avveininger mellom statens likebehandling og statens legitime privilegiering av majoritetens livssyn er et *skjønnsspørsmål* som må drøftes med utgangspunkt i kontekstuelle vurderinger (Stålsett, 2021, s. 48). Spørsmålet blir da: Gitt at Veilederen hevder at SKB er «livssynsåpen», skjer det en skjønnsmessig likebehandling av religioner i SKB? Vi skal differensiere mellom spørsmålet på individnivå og organisasjonsnivå.

3.3.1 Likebehandler SKB religioner på individnivå?

Veilederen slår fast at SKB «ikke binder den enkelte medarbeider i en personlig plikt til å bekjenne den kristne tro. (...) Medarbeidere må identifisere seg med Kirkens Bymisjons verdier og menneskesyn, men det stilles ingen troskrav. Det er organisasjonen som i sin formålsparagraf uttrykker bindinger til kirken» (Bymisjon 2021, s. 7) og «(F)orankringen i Den norske kirke ikke er avhengig av at den enkelte medarbeider selv er medlem av Den norske kirke, eller forstår seg selv som en del av dens oppdrag. Diakoni er et fortolkende perspektiv som viser «tilknytning», som ikke er avhengig av «enkeltindividets tros- og livssyn» (Bymisjon 2021, s. 4). Sagt på en enklere måte: Du trenger ikke være kristen for å arbeide i SKB, og du blir ikke kristen av å motta en tjeneste fra en aktør som kaller seg «diakonal». Veilederen skriver her frem enhver ansatt, frivillig eller tjenestemottaker som myndige fortolkende subjekter som står fritt til å fortolke forholdet mellom kristen tro og sin profesjonelle, frivillige eller tjenestemottakende rolle i SKB slik de selv vil.

På et individnivå er det derfor rimelig at SKB kan kalles en livssynsåpen organisasjon i form av å gjøre en skjønnsmessig likebehandling. Livssynsåpenhet som begrep hjelper organisasjonen til å på individnivå tydeliggjøre den enkelte ansattes, frivilliges eller tjenestemottakers hermeneutiske frihet på religions- og livssynsfeltet. Denne friheten innebærer en reell likebehandling mellom livssyn.

3.3.2 Likebehandler SKB religioner på organisasjonsnivå?

Men skjer det en skjønnsmessig likebehandling mellom religioner i SKB på organisasjonsnivå? Veilederen er tydelig på SKBs *kristne* forankring på et organisasjonsnivå. Ifølge Veilederen fortolker SKB sitt formål – «å avdekke, lindre, påvirke» (Bymisjon 2021, s. 4) i lys av Den norske kirke og dens planverk: «Den norske kirkes plan for diakoni sier at diakoni er kirkens omsorgstjeneste» (Bymisjon 2021, s. 4). Diakoni er å forkynne evangeliet med handlinger:

«Vi forkynner evangeliet, om nødvendig med ord», er et sitat av Frans av Assisi vi gjerne bruker. Med det mener vi at vår jobb er å handle. Kirkens Bymisjon ble startet fordi noen så at kirken trenger «bakkemannskap» – folk som bretter opp ermene og lar handlingene tale (Bymisjon 2021, s. 4).

Leseren fortelles at SKB forstår seg selv som en del av Den norske kirkes «bakkemannskap», og fortolker egen praksis selv i lys av Den norske kirkes plan for diakoni. Veilederen går så videre til å «pakke ut» sentrale deler av SKBs formålsparagraf som handler om diakoni.

Kirkens Bymisjon har som formål å fremme diakonale tiltak som bidrar til å virkeliggjøre kirkens oppdrag. Formålet fremmes i samarbeid med Den norske kirkes organer og i overensstemmelse med dens bekjennelse. Ethvert tiltak som er i overensstemmelse med formålet, kan besluttet iverksatt og opprettholdt så lenge det finnes hensiktsmessig (Bymisjon 2021, s. 5, utheving original).

Hva det betyr å «å fremme diakonale tiltak», forklares med at «Ordet diakoni brukes om kirkens omsorgstjeneste. Den er en viktig del av kirkens oppdrag og identitet. Den norske kirke definerer dette som «evangeliet i handling»» (Bymisjon 2021, s. 5). Videre brukes Den norske kirkes Plan for diakoni som organiserende struktur for å beskrive SKBs oppdrag: nestekjærighet, inkluderende fellesskap, kamp for rettferdighet og vern av skaperverket (Bymisjon 2021, s. 5). Videre i teksten plasserer SKB seg organisatorisk i forhold til Den norske kirke: «Kirken har egne diakoner og diakonale utvalg i menighetene med ansvar for å lede kirkens diakoni. Samtidig er vår kirkelige tradisjon preget av frivillige organisasjoner

som 'fremmer tiltak som bidrar til å virkeliggjøre kirkens oppdrag'»¹¹ (Bymisjon 2021, s. 6). Det slås fast at SKBs konfesjonelle hjem er Den norske kirke, også etter oppløsningen av statskirken i 2017 (Kirkens Bymisjon 2021, s. 7):

Når Kirkens Bymisjon velger å fremme sitt formål «i overenstemmelse med Den norske kirkes bekjennelse» markerer organisasjonen at den ikke bare er knyttet til den verdensvide kirken, på generell basis, men har sitt oppdrag fra – og sin identitet i – Den norske kirke (Stiftelsen Kirkens Bymisjon 2021, s. 7).

Derfor «sier det seg selv at vi ønsker å samarbeide med kirken» (Bymisjon 2021, s. 7), hevder Veilederen videre. Det er jevnlig møter mellom Kirkens Bymisjons ledelse og Kirkerådet, forklart som «det nasjonale styringsorganet i Den norske kirke» (Bymisjon 2021, s. 7). Regionalt har SKB kontakt med bispedømmene, og lokalt «har våre virksomheter ulike former for samarbeid med lokale menigheter» (Bymisjon 2021, s. 7). SKBs lange tradisjon for å eie og drive egne hellige rom løftes frem, som Østmarkskapellet, Bogstad kapell, Bymisjonssenteret Tøyenkirken i Oslo, Vår Frue kirke i Trondheim og Korskirken i Bergen. Det vises til at SKB har ordinerte prester og diakoner som står under tilsyn av Den norske kirkes biskoper, og at når ny generalsekretær blir tilsatt, så er det lystenning og forbønn i SKBs egne kirkerom, «i overenstemmelse med Den norske kirkes bekjennelse» (Bymisjon 2021, s. 8). Det nevnes at SKB har kirkelig oppnevnte personer i styret, og det listes også opp alle andre diakonale organisasjoner som «knytter seg til Den norske kirke for å virkeliggjøre kirkens oppdrag» (s. 6), og at «toppledere fra disse organisasjonene» møtes hvert år (Bymisjon 2021, s. 6). Det nevnes også at SKB samarbeider med andre trossamfunn og deres diakonale organisasjoner, eksempelvis Caritas (Stiftelsen Kirkens Bymisjon 2021, s. 7).

Men Veilederen er også tydelig på forskjellen mellom Den norske kirke og SKB: SKB er en «selvstendig organisasjon», Den norske kirke er «ikke direkte» SKBs oppdragsgiver, og Den norske kirke har ingen instruksjonsrett over SKB (Bymisjon 2021, s. 4). Relasjonen mellom SKB og Den norske kirke er også preget av kritikk: «Når Kirkens Bymisjon skal bidra til å virkeliggjøre kirkens oppdrag» (Bymisjon 2021, s. 6), er samarbeid avgjørende fordi det bl.a. innebærer en «arbeidsdeling» (Bymisjon 2021, s. 6). En slik arbeidsdeling gir Bymisjonen «et handlingsrom» (Bymisjon 2021, s. 6). Dette har organisasjonen brukt til å være

11 Generalsekretær Adelheid Hvambdal skriver i 2016 om relasjon mellom Kirkens Bymisjon og Plan for diakoni i Den norske kirke«[V]i identifiseres oss fullt og helt med Den norske kirkes plan for diakoni, og forstår oss selv som konkrete og ihuga iverksettere av denne» Hvambdal, A. (2016). Den norske kirkes Bymisjon?. *Lutherske Kirketidene* 15(151), 284–286.

tydelig på en bekreftende holdning til skeive, noe som var avgjørende for arbeidet rettet mot mennesker som levde med hiv/aids. Denne solidariteten har bidratt til å endre holdninger i kirken til skeive (Bymisjon 2021, s. 6).

3.3.3 Er skjønnsmessig likebehandling av religion et spørsmål om holdninger eller fordeling av materielle og immaterielle ressurser?

For å spørre om det er rimelig å påstå at SKB gjør en skjønnsmessig likebehandling av religioner på organisasjonsnivå, er det nødvendig å klargjøre kriteriene for å gjøre en slik vurdering. Stålsetts drøftelse av spesialprestens forhold til livssynsåpenhet kan bidra til å skjelne mellom ulike sett av kritiserer (Stålsett, 2023). Stålsett er tydelig på at en prest i seg selv «neppe kan være livssynåpen». Men når presten som arbeider i en spesialpreststilling som *chaplain*, er det annerledes. Hvis presten er transparent på egen forankring og innehar en profesjonalitet som innebærer å stille seg til rådighet for alle som skulle ønske prestens betjening, kan presten være livssynåpen (Stålsett, 2023, s. 114).

Stålsetts forståelse av livssynsåpenhet i spesialpresttjenesten har overføringsverdi til diakonale organisasjoner. Stålsetts beskrivelse minner om Veilederens kombinasjon av en tydelig og gjennomsiktig forankring i luthersk tradisjon, kombinert med profesjonell åpenhet mot alle, inkludert den religiøst andre. En organisasjon/profesjon (spesialpresten) som har spesifikk forankring i en religiøs konfesjon, men som er transparent og som har til hensikt å legge til rette for den religiøst andre («respektfull åpenhet ovenfor enhver annen i livssynssammenheng»), kan i denne forståelse av likebehandlingskriteriet kvalifisere som livssynsåpen.

Hvis kriteriet for å drive skjønnsmessig likebehandling handler om evnen til å kombinere konfesjonell tydelig forankring og profesjonell åpenhet for den andre, vil man kunne argumentere for at SKB på organisasjonsnivå er livssynsåpen. Bakgrunnen for å hevde dette er at Veilederen er tydelig på eget ståsted, og vil legge til rette for den andres religiøsitet (3.2.1). Hvis kriteriet for likebehandling på organisasjonsnivå – i likhet med spesialprestene – er transparens og profesjonell åpenhet, kan man konkludere med at det på organisasjonsnivå er rimelig å kalle SKB en livssynåpen diakonal organisasjon.

Spørsmålet er om det finnes andre kriterier enn transparens og profesjonell åpenhet, og om slike alternative kriterier vil gi andre svar. Et alternativt kriterium for å bedømme om det skjer en skjønnsmessig likebehandling på organisasjonsnivå, kunne fremkomme ved å etterspørre om SKBs likebehandling av religioner fører til en omfordeling av materielle og ikke-materielle ressurser fra kristendommen til minoritetsreligionene. Hvis man legger et slikt ressurs-kriterium til grunn, vil man måtte si at på et organisasjonsnivå er en diakonal organisasjon

livssynsåpen kun hvis organisasjonen *bidrar til en omfordeling av eller øker tilgangen på materielle og immaterielle ressurser for minoritetsreligionene*. Fordelen – og ubehaget – med dette kriteriet er at det gjør minoritetsreligionen til subjektet: det er et kriterium som ikke spør etter majoritetsreligionens sinnelagsetikk («transparent», «profesjonelle åpenhet»), men minoritetsreligioners ressurstilgang.

Hvis vi legger til grunn en forståelse av likebehandling mellom religioner som innebærer omfordeling av eller tilgang på materielle og immaterielle ressurser for minoritetsreligioner, ender Veilederen i en problematisk posisjon. Slik Veilederen beskriver relasjonen mellom SKB og Den norske kirke, gjør SKB en ressursmessig privilegiering av kristendommen generelt og Den norske kirke spesielt. Dette gjelder både historisk, men også organisatorisk (i form av styre-representasjon, vigsling, at vigslede personer omtales som «sentrale personer» også når de har sekulære posisjoner som virksomhetsledere, biskoppelig tilsyn for kirkelige ansatte, felleskap med andre diakonale organisasjoner, møter på toppledernivå med Kirkerådet og andre diakonale organisasjoner) og hermeneutisk (Plan for diakoni i Den norske kirke, selve bruken av diakoni-begrepet).¹² Det er Den norske kirke det oppleves som relevant å tegne opp grensene i forhold til («vår selvstendighet» «ingen styringsrett») eller posisjonere seg teologisk i forhold til (eksempelvis ved å påpeke at SKB har bidratt til å skape endringer i Den norske kirkes syn på skeiv kjærlighet). Det problematiseres heller ikke at Veilederen hevder at Den norske kirke «ikke direkte» er SKBs oppdragsgiver og at SKB er selvstendig, samtidig som det også beskrives at organisasjonen har oppnevnte medlemmer i styrende organer fra Den norske kirke og årlige møter på toppledernivå. Denne privilegieringen innebærer å tilføre både materiell, institusjonell og fortolkningsmessig kapital til Den norske kirkes virksomhet og verdensbilde: SKB har «kirke» i navnet sitt og et kors i logoen. Kirkerommene som SKB har eid og eier i dag, er vigslet etter Den norske kirkes liturgi. Gjennom å ansette prester og diakoner som er ordinert i Den norske kirke, skaper SKB et arbeidsmarked for den Den norske kirkes ordinerte. SKB utrunder og dyktiggjør disse vigslede ansatte til å gå inn i lederposisjoner i eller i tilknytning til Den norske kirke og i samfunnet generelt. Å kunne tilby sine (utdannede og ordinerte) medlemmer en slik arena for meritt- og kompetansebygging, er i SKBs tilfelle et privilegium som har tilfalt Den norske kirkes medlemmer, ikke andre trossamfunn eller andre religioner.

12 Faktisk er denne tilknytningen så selvstøtt at Veilederen ikke skiller mellom Den norske kirke og «kirken» som navn på andre kirker i Norge (eksempelvis Den katolske kirke, Den evangelisk-lutherske frikirken). Det skrives «kirken» 17 ganger i dokumentet, når det ut fra sammenhengen fremgår at teksten sikter til Den norske kirke, side 4: to ganger, side 5: to ganger, side 6: tre ganger, side 7: 8 ganger, side 8: 2 ganger.

Som vi så av gjennomgangen av Veilederens beskrivelse av sin relasjon til Den norske kirke, bidrar SKB også til å opprettholde Den norske kirkes institusjonelle strukturer ved at deres ansatte som er ordinerte i Den norske kirke, står under tilsyn av Den norske kirkes biskoper selv om disse lønnes av og har arbeidskontrakter hos SKB. Den norske kirke gis også muligheter til påvirkning gjennom styreverv og jevnlige møter på toppledernivået.

Hvis omfordeling av materielle og ikke-materielle ressurser legges til grunn som kriterium for om det skjer en skjønnsmessig likebehandling på organisasjonsnivå, så er SKB ikke livssynsåpen. Grunnen er at SKB på organisasjonsnivå – som Veilederen ikke forsøker å legge skjul på – gjør en skjønnsmessig *ulikebehandling av religioner*.

Veilederen setter ikke ord på denne åpenbare friksjonen mellom å hevde å være livssynsåpen (dvs. gjøre en skjønnsmessig likebehandling) og samtidig på organisasjonsnivå gjøre en skjønnsmessig ulikebehandling av religioner ved å privilegere luthersk kristendom. Dette kan henge sammen med et manglende vokabular for å få øye på hvordan *ulike* kriterier for hva skjønnsmessig likebehandling på organisasjonsnivå innebærer, vil gi *ulike* svar på om SKB kan kalle seg livssynsåpen heller ikke. Dette manglende vokabularet gjør at Veilederen ender opp i en paradoksalt situasjon. På den ene siden forteller Veilederen åpent om SKBs ressursmessige privilegering av Den norske kirke (som beskrevet ovenfor). På den andre siden påstår Veilederen at SKB skjønnsmessig likebehandler ulike religioner – ved å hevde at SKB er livssynsåpen. Disse to påstandene henger kun meningsmessig sammen hvis leseren er villig til å se bort fra likebehandling som ressurstilgang eller omfordeling av ressurser som mulige kriterier for hva skjønnsmessig likebehandling er på organisasjonsnivå. Ved å forutsette at leseren skal akseptere at «skjønnsmessig likebehandling» friksjonsløst kan kombineres med en ressursmessig privilegering av Den norske kirke, *forutsetter* veilederen – paradoksalt nok – en leser som ikke har et analytisk blikk for at ressursomfordeling og ressurstilgang kan være et alternativt kriterium for hva skjønnsmessig likebehandling kan innebære. Setningen «Det er ingen konflikt mellom Kirkens Bymisjons kristne tilhørighet og vår livssynsåpenhet» (Bymisjon 2021, s. 3) rommer et manglende blikk for å skjelne mellom «skjønnsmessig likebehandling» som et spørsmål om majoritetens profesjonelle sinnelag eller som et som et spørsmål om ressursfordeling. Hvis skjønnsmessig likebehandling forstås som et spørsmål om ressursomfordeling, er det grunn til å spørre om det er en *konflikt* mellom SKBs kristne tilhørighet og ønsket om skjønnsmessig likebehandling mellom ulike religiøse tradisjoner. Men dette er ikke en konflikt Veilederen har et vokabular for å drøfte.

4. Kan det komme noe godt fra livssynsåpenheten? Tre alternative strategier for å konseptualisere forholdet mellom diakonale organisasjoner og livssynsåpenhet.

Som vi har sett av analysen i denne artikkelen, støter SKB på uforutsette konsekvenser når et prinsipp for statlig religionspolitikk brukes som hermeneutisk begrep for å fortolke hva det vil si å være en diakonal organisasjon i et flerreligiøst samfunn. Er problemet at SKB tar feil av livssynsåpenhet som kategori (statlig politikk eller hermeneutikk prinsipp), eller er problemet at SKB ikke er dristig nok i bruken av begrepet? Det finnes flere svar på dette. Veilederens problem henger sammen med en feilkategorisering av begrepet som gjør at teksten tvinges inn i en diskurs teksten som et policy-dokument ikke har et teoretisk apparat for å artikulere eller drøfte rekkevidden av. Dette handler både om forståelsen av om religion i livssynsåpenheten forstås som statlig diskurs makt eller som empirisk kunnskap om religion i det norske samfunn. Det handler også om både om hvordan statens og den teologiske aktører (som SKB) har ulike normativitetsdiskurser, selv om disse benytte seg av de samme ordene. («misbruk» eller «bruk» av religion). Denne feil-kategoriseringen blir også tydelig i analogi-tenkningen, hvor statens relasjon til borgerne blir analog med SKBs relasjon til sine ansatte, frivillige og brukere.

Men samtidig kan man også spørre om Veilederens utfordringer handler om å ikke forløse det potensiale som finnes i livssynsåpenhet – forstått både som anerkjennelse og skjønnsmessig likebehandling. Det er derfor på sin plass å spørre hvilke andre fortolkningsstrategier som kan tenkes i møtet mellom en diakonal organisasjon og livssynsåpenhet, gitt Stålsetts definisjon av livssynsåpenhet som prinsipp for statlig livssynspolitik (Stålsett, 2021). Selv om disse fortolkningsstrategiene kalles ulike alternativer i en idealisert form, må de ikke forstås som gjensidig utelukkende. I praksis vil de kunne leve side om side.

Alternativ 1: Livssynsåpenhet som insitusjonsdiakonien hus

Livssynsåpenhet forstås i alternativ 1 som et prinsipp for statens *sameksistens mellom tros- og livssynsaktører og staten*. Ikke på noe tidspunkt har denne politikken fremsatt et ønske eller krav om at trosbaserte aktører selv skal bli livssynsåpne. Livssynsåpenhet som statlig religionspolitikk krever ingen analog tenkning mellom sivilsamfunnsaktører/staten på den ene siden og borger/bruker/ansatte/frivillig på den andre siden. SKB kan derfor støtte opp under visjonen om det livssynsåpne samfunn uten selv å forsøke å bli «livssynsåpen». I et livssynsåpnet samfunn er det verken etisk, sosialfaglig, teologisk eller politisk illegitimt

som trosbasert sivilsamfunnsaktør – en diakonal aktør som SKB – å privilegere én religiøs tradisjon.¹³

En slik første, alternativ strategi for en diakonal organisasjons møte med livssynsåpenhet vil derfor innebære at man er en diakonal organisasjon med en kristen forankring i et livssynsåpent samfunn. Livssynsåpenhet er et «hus» som staten tilbyr. Ulike sivilsamfunnsaktører innreder dette huset med sine egne møbler, dvs. den spesifikke historien og identiteten som enhver aktør har.

I praksis er det dette Veilederen beskriver at SKB gjør. SKB privilegerer kristendommen på et organisatorisk plan. Det er ingenting i veien for at SKB kan fortsette å gjøre dette innenfor rammen av det livssynsåpne samfunn forstått som et «hus» som staten tilbyr ulike aktører å bo i.

Alternativ 2: Livssynsåpenhet som diakoniens pragmatisme

En annen strategi for SKB kan være å forholde seg instrumentelt til livssynsåpenhet. Livssynsåpenhet som et begrepet er tilstrekkelig kjent i offentligheten til å gi mening for å kommunisere til reelle og potensielle brukere, ansatte, frivillige. Men samtidig er den ikke-akademiske, offentlige bruken av begrepet tilstrekkelig «løst» og vagt til at det kan fylles med innholdsmessig med ulike aktører ulike interesser. Hvis livssynsåpenhet er et begrep som kommuniserer i offentligheten gjennom å fungere som en «oversettelse» av hva det betyr å være «diakonal», hvorfor ikke bruke det som fungerer? I så tilfelle kan påberopelsen av «livssynsåpenhet» fungere når SKB skal kommunisere av hva det innebærer å være en diakonal organisasjon i det flerreligiøse norske samfunn i møte med potensielle ansatte, brukere og frivillige. En pragmatisk bruk av begrepet vil anse den kritikken som fremsettes i denne artikkelen som et større problem for diakoniforskningen enn for institusjonsdiakonien. En operativ samtidsteologi i policydokumenter har som horisont det som fungerer i praksis for å fremme organisasjonens arbeid, ikke akademisk stringens.

Alternativ 3: Livssynsåpenhet som kritikk av kristendommens posisjon i diakonale organisasjoner

Alternativ 3 peker på det kritiske potensiale ved begrepet livssynsåpenhet. I denne anvendelsen av begrepet betegner det ikke noe SKB kan hevde å være, men noe SKB kan strekke seg mot å bli. Begrepet kan da brukes som et blikk for å oppdage

13 Den har sin bakgrunn i historiske forhold: Det fantes ingen andre religiøse tradisjoner enn luthersk (statskirkelig) kristendom som i 1852 hadde de klassemessige og økonomiske ressursene til å etablere den stiftelsen som i dag er Stiftelsen Kirkens Bymisjon.

nye muligheter for tjenesteutvikling i en diakonal organisasjon i det flerreligiøse samfunnet. Livssynsåpenhet blir slik en invitasjon til å spørre om diakonale organisasjoners kompetanse på religion, og praktiseringen av religion i det livssynsplurale samfunn, selv bør bli religionsplural. Det innebærer å både gjøre det SKB har gjort før, nemlig å ansette kirkelige medarbeidere som kan representere kirken der den institusjonelle kirke ikke har sitt virke. Men livssynsåpenhet blir også en invitasjon – eventuelt et «spark bak» – til å drive tjenesteutvikling av denne religiøse delen av SKBs arbeid. En slik tjenesteutvikling kan være å gå inn de udekkede behov («nød») skapt av den religion/teologi som SKBs religiøse arbeid per i dag ikke *avhjelper eller er i stand til å avhjepe fordi dette arbeidet utføres av kristne*. Eksempelvis finnes det per i dag i Norge ingen moskeer eller synagoger som åpner for kvinner eller skeive i religiøse leder- eller topplederverv. Det betyr at mennesker som søker en eksplisitt trans, feministisk og LHBTIQ-positiv islam og jødedom, ikke finner et åndelig hjem i de etablerte moskeer og synagoger. Hvis det marginaliserte menneske ikke bare er luthersk kristent eller ateist, men en «religiøst annen», vil hens behov for teologiske og rituelle praksiser kreve en annen type kulturell kunnskap, kroppslig erfaring, faglig kompetanse og religiøs autorisasjon enn det lutherske prester kan tilby. På tross av slike presters profesjonelle holdningsmessige åpenhet ovenfor den religiøst andre, har de verken den teologiske kompetansen, den åndelige legitimiteten eller kulturelle habitusen som er nødvendig for å avhjelpe. Et fokus på lutherske presters profesjonelle holdninger til den religiøse andre avhjelper ikke denne nøden. Snarere kan et slik fokus usynliggjøre det lutherske som like kontekstuellet og partikulært som den religiøse andres tradisjon, og i verste tilfelle forsterke det lutherske og kristne som nøytralt og «allment».

Man kan derfor spørre om en livssynsåpenhet, forstått som kritikk av kristendommens sterke rolle i diakonale organisasjoner, peker mot utvikling av religiøse tjenester i retning av å ansette – i organisk dialog med miljøer som artikulerer slike behov – progressive muslimske og jødiske samtalepartnere/ritualledere/religiøse ledere med den hensikt å avhjelpe religiøs nød. Hvis man kombinerer at SKBs formål er å «avdekke, lindre, påvirke» nød og fremme livssynsåpenhet som skjønnsmessig likebehandling, kan man argumentere for at SKB bør ansette ikke-kristne religiøse ledere. Slike ansettelse kan bidra til å lindre den manglende ivaretagelse av de teologiske, rituelle og åndelige behovene hos progressive jøder og muslimer, særlig knyttet til syn på kjønn og seksualitet. Å ansette ikke-kristne religiøse ledere er å oppdatere oppdraget om å være «kirken på gata», drabantbyene, på campingplassene og på de brune pubene i et flerreligiøst samfunn. SKB vil da ikke kun legge til rette for utvikling av progressiv kristendom, men også

progressiv utvikling innenfor andre religioner. Da bidrar SKB til en reell skjønnsmessig likebehandling av religioner i det norske samfunnet.

Livssynsåpenhet som kritikk av kristendommens posisjon i diakonale organisasjoner reiser nye diakonivitenskapelige og praktisk-teologiske problemstillinger. For det første vil ansettelsen av ikke-kristne religiøse ledere synliggjøre behovet for et kritisk blikk for interesse- og ressursvariabler i konseptualiseringen av båndene mellom diakonale organisasjoner og deres «moder-trossamfunn». Å ansette ikke-kristne religiøse ledere i en diakonal organisasjon vil innebære å styrke ikke-kristne religioners stilling i det norske samfunnet. En slik styrking skjer ved å skape rom for rite- og teologutvikling, institusjonell ryggdekning, betalt og fast ansettelse, karrierebygging, veiledning over egen praksis samt muligheten til å representere SKB i møte med individuelle givere og offentlige myndigheter. Ved å bidra til å stryke ikke-kristne religioner stiller slike ansettelser i en diakonal organisasjon på spissen spørsmålet om hva som er den diakonale organisasjonens ontologiske horisont: tjener diakonale organisasjoner først og fremst *polis* – samfunnet som helhet – eller moder-trossamfunnets *oikos* (menigheten)?

For det andre vil ansettelsen av progressive ikke-kristne religiøse ledere utfordre narrativet om at diakonale organisasjoner opplever en sekularisering innenfra (Angell, 2009; Leis-Peters, 2014; Aadland, 2009). Ansettelsen av ikke-kristne religiøse ledere vil kunne forstås som en «re-religiøsifisering» av diakonale organisasjoner. Imidlertid vil denne re-religiøsifiseringen ikke være en tilbakevending til kristendommens tidligere hegemoniske posisjon i diakonale organisasjoner: Ansettelsen av *andre religioners* religiøse ledere innebærer at re-religiøsifiseringen er religionsplural. Hvordan en slik religionsplural re-religiøsifisering vil påvirke presters/diakoners posisjon i en diakonal organisasjon, er et åpent spørsmål. Ulike scenarioer vil være mulig: Hvis den plurale re-religionifiseringen i praksis blir et ressursmessig nullsumspill, kan en slik utvikling svekke prestens/diakonens posisjon i diakonale organisasjoner ved at jøden/muslimen erstatter presten/diakonen. Et alternativt scenario er at en plural re-religiøsifisering av diakonale organisasjoner *motvirker* den indre sekulariseringen ved at den religiøse dimensjonen ved sosialt arbeid oppdateres og aktualiseres. I så tilfelle vil den progressive muslimen/jøden sikre, fornye og styrke prestens/diakonens rolle i diakonale organisasjoner gjennom å tydeliggjøre betydningen av religion i sosialt arbeid med mennesker i marginaliserte posisjoner.

5. Konklusjon

Diakonale organisasjoner har tidligere vært nyskapende når det gjelder å utvikle nye tjenester. SKB var tidlig ute med å ta tak i en ny samfunnsdiskurs for religion,

nemlig livssynsåpenhet. Analysen viser at måten livssynsåpenhet er brukt på i Veiledere som operativt konseptuelt rammeverk, har problematiske sider.

Artikkelen peker også på at forholdet livssynsåpenhet og diakonale organisasjoner kan forstås på alternative måter. Å tolke livssynsåpenhet som kjønnsmessig likebehandling mellom religioner som et spørsmål om tilgang til hellige rom og stabile ansettelsesforhold i en etablert organisasjon for progressive ikke-kristne religiøse ledere, peker frem mot et utforsket konseptuelt landskap og nye praksiser.

Bibliografi

- Angell, O. H. (2009). Diakoni som røyst? : diakonien i velferdsstaten. I K. Nordstokke, S. Dietrich & K. Korslien (Red.), *Diakonien: kall og profesjon*. (s. s. 215–230). Tapir akademisk forl.
- Aschim, P. K. & Johannessen, H. (2023). *Spesialprest i livssynsåpent samfunn* (Bd. 47). Cappelen Damm akademisk.
- Baig, N., Bråten, B., Coppens, P., Grung, A. H., Hege Grung, A., Isgandarova, N., Lalbahadoersing, B., Lauwers, S., Liefbroer, A. I., Melder, C., Roloff, C., Schröer, J., Snyder, G., Speelman, G. & Yon Pak, S. (2022). *Complexities of Spiritual Care in Plural Societies : Education, Praxis and Concepts*. De Gruyter.
- Beckström, A., Davie, G., Edgards, N. & Pettersen, P. (2010). *Welfare and religion in 21st century Europe: Configuring the connections*. Ashgate.
- Bymisjon, K. (2013). *Lystening og ritualer – et inspirasjonshefte for virksomhetene*. Kirkens Bymisjon.
- Bymisjon, K. (2021). *Livssynsåpen diakoni. En veileder til Kirkens Bymisjons formål, visjon, oppdrag og strategi*. Kirkens Bymisjon.
- Bäckström, A. (2014). *Välfärdsinsatser på religiös grund – förväntningar och problem*. Artos & Norma bokförlag
- Edgards, N. (2019). *Diakonins kyrka : teologi, kön och omsorgens utmattnings*. Verbum AB.
- Endsjø, D. Ø. (2013). Statens ulydige museumsvektere – Om NOU 2013:1 Det livssynsåpne samfunn. *Nytt norsk tidsskrift*, 30(2), 175–183. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3053-2013-02-07>.
- Eriksson, K. S. (2020). *Rights and values : interpretive repertoires in a Norwegian public debate about religion and governance* [MF Norwegian School of Theology, Religion and Society]. Oslo, Norway.
- Grung, A. H. (2014). Ståsett-utvalgets forhandlinger mellom religionsfrihet og kjønnslikestilling – En aktivt støttende likestillingspolitikk som en del av religionspolitikken? *Teologisk tidsskrift*, 3(2), 203–215. <https://doi.org/10.18261/ISSN1893-0271-2014-02-07>
- Grung, A. H., Bråten Beret (2019). Chaplaincy and religious plurality in the Norwegian context *Tidsskrift for praktisk teologi* 2, 71–80.
- Gunnes, G. (2020). *Towards a diaconia of displacements: An empirical theological inquiry*. VID vitenskapelige høyskole. Diakonhjemmet Oslo.

- Gunnes, G. (under arbeid). *Kollektiv og folkekirke – en empirisk-ekksentrisk ekklesiologisk studie av Bymisjonssenteret Tøyenkirken 1985–2024*. Fagbokforlaget
- Hvambsal, A. (2016). Den norske kirkes Bymisjon? *Lutherske Kirketidene* 15(151), 284–286.
- Kulturdepartementet. (2013). *Det Livssynsåpne samfunn : en helhetlig tros- og livssynspolitikk : utredning fra utvalg oppnevnt ved kongelig resolusjon 25. juni 2010 : avgitt til Kulturdepartementet 7. januar 2013* (Bd. NOU 2013:1). Departementenes servicesenter, Informasjonsforvaltning.
- Leis-Peters, A. (2014). Hidden by Civil Society and Religion? Diaconal Institutions as Welfare Providers in the Growing Swedish Welfare State. *Journal of Church and State*, 56(1), 105–127. <https://doi.org/10.1093/jcs/cst134>.
- Lundby, K. (1980). *Mellom vekkelse og velferd : bymisjon i opp- og nedgangstider*. Land og kirke/Gyldendal.
- Rafoss, B. o. (2024). *Folkekirke i et livssynsåpent samfunn : perspektiver på Den norske kirke 2019–2023*. KIFO, Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning.
- Schmidt, H. M. S. (2022). *Eating no-bodies : the paradox of disembodied hospitality : looking through the meal lens at diaconal hospitality and embodied citizenship in Oslo* [Phd, Faculty of Theology, University of Oslo]. Oslo.
- Schmidt, U. (2015). Styling av religion – Tros- og livssynspolitiske tendenser etter Det livssynsåpne samfunn. *Teologisk tidsskrift*, 4(3), 218–236. <https://doi.org/10.18261/ISSN1893-0271-2015-03-02>.
- Stålsett, S. (2020). Tros- og livssynspolitikk mellom frihet og forventning: Jehovas vitner, demokratisk deltakelse og statsstøtte. *Faith policy between religious freedom and official demands: Jehovah's Witnesses, democratic participation and public financial support*, 46(1), 50–71. <https://doi.org/10.18261/issn.2387-4546-2020-01-05>.
- Stålsett, S. (2023). Livssynsåpen spesialprest? Den nye presterollen i offentlige institusjoner – mellom konfesjon og profesjon IP. K. Aschim, Johannessen, Halvor (Red.), *Spesialprest i livssynsåpent samfunn?* (s. 101–117). Cappelen Damm Akademisk
- Stålsett, S. J. (2021). *Det livssynsåpne samfunn*. Cappelen Damm Akademisk
- Tønnessen, A. (2000). «Et trygt og godt hjem for alle»? : kirkelederes kritikk av velferdsstaten etter 1945. [Tapir akademisk forl.]. Trondheim.
- Aadland, E. (2009). *Kan institusjoner elske? – samtidsessayer om diakonale virksomheter*. Akribe.
- Aas, I. J. (2009). *En hellig, alminnelig, sekulær barmhjertighet – samtidsanalyse av Stiftelsen Kirkens Bymisjons diakonale profil*. Masteroppgave i verdibasert ledelse, Diakonhemmet, Oslo

Med Jean-Luc Nancy til Groruddalen

Et empirisk fundert bidrag til menighetsteori i lys av Nancys fellesskapskonsept

CARSTEN SCHUERHOFF

forsker II, KIFO Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning

carsten.schuerhoff@kifo.no

ABSTRACT

The paper argues for the significance of smaller groups for congregational theory through an empirical reconstruction of a charismatic group active in Oslo from the late 1970s. The group is contextualised within its local and historical environment and models of church theory are referred to. The group will also be analysed using Jean-Luc Nancy's theory of community. In accordance with Nancy, the dissolution of the group reveals potential that is tentatively pursued in an outline of an onto-theological congregational theory.

NØKKELORD

Fellesskap. Menighet. Kirketeori. Jean-Luc Nancy. Groruddalen

Tilegna Eli Solberg og Sigmund Gulliksrud – som takk for deres engasjement i menigheta.

Innledning

I den unge drabantbymenigheta Haugerud ser *Fellesskapsgruppa* dagens lys høsten 1977. Tre år seinere blir denne mer og mer karismatiske gruppa organisert som en stiftelse, *Fellesskap i Kristus*. Stiftelsen blir raskt en bestemmende faktor, men alt i 1983/1984 bryter en åpen konflikt til overflata. Veien fram til avviklinga av stiftelsen i 1991 blir både krevende og lang.

Med denne korte skissa er scenen for problemstillinga, som jeg formulerer som følger, satt: Hvilket bidrag kan Jean-Luc Nancys fenomenologisk funderte fellesskapskonsept gi til analysen av menighet som fellesskap bortenfor den etablerte motsetninga mellom troskollektiv/trosfellesskap og folkekirke?

I det følgende utforsker jeg problemstillinga i et konstruktivt prosjekt som bygger på fire eksplorative skritt.

For det første rekonstruerer jeg ei fortelling om *Felleskap i Kristus* [i det følgende: *FiK*]. Denne vil jeg med Ursula Roth forstå som *utgangs-eksempel* (Roth, 2021, 176)¹ og den skal danne utgangspunktet for både induktivt motiverte tolkninger og ei foreløpig teoretisering.

Derfor kobler jeg i et videre skritt fortellinga til kjente og etablerte modeller. Både Knut Lundby og Harald Hegstad har pekt på mindre fellesskaps betydning for kirketeorien og begge drar veksler på (religions)sosiologiske perspektiver. Mens sosiologen Lundby belyser *troskollektivet* med referanser til Sverre Lysgaards *arbeiderkollektiv*, tolker Hegstad *trofellesskapet* tydelig teologisk motivert.

For det tredje introduserer jeg Jean-Luc Nancys fenomenologisk inspirerte fellesskapsbegrep som ikke baserer seg på de involverte menneskers engasjement som sikter mot (sjøl)realisering, men som er fundert i det Nancy kaller «Væren». Behøves det empirisk forskning av kirkelige fellesskap som kjennetegnes av transformasjonsprosesser, slik Lundby og Hegstad tar til orde for, åpner Nancys fellesskapskonsept for å spisse slike prosesser mot filosofiske og teologiske problemstillinger.

Dette tar jeg opp i det siste skrittet. Jeg drar nytte av resepsjoner av Nancy fra tyskspråklige forskningskontekster (Ferenc Herzig, Dietrich Sagert, Philipp Stollger) og vender – i form av kritisk empirisk arbeid – tilbake til fortellinga og spør hvordan (kirkelige) fellesskap(et) (i lys av dette) kunne (re)fortolkes. Et første svar søker jeg å kunne presentere i form av ei foreløpig skisse av en onto-teologisk informert menighetsteori.

1 Denne og alle følgende oversettelser fra tysk er mine. Alle uthevninger er henta fra originalene.

Historiske bakgrunner

For å sette opprettelsen av Tveten menighet og FiK i kontekst, oppsummerer jeg noen kirkelige utviklinger i Oslo på 1970-tallet og fokuserer på Jesusvekkelsens grunnleggende trekk. Til dette nyttiggjør jeg meg interne perspektiver. Geir Lie og Peter Svalheim skriver ut fra egen involvering, den ene mer akademisk, den andre mer journalistisk. Jan Inge Sørbo gir ei drøftende fortelling, mens Jan Ove Ulstein utforsker Jesusvekkelsen i rammen av sitt doktorgradsarbeid. Lita Hjertholm og Eilert Dæhlin har vært både pådrivere og kritikere av kirkelig praksis, Hans Arne Akerø reflekterer over dette akademisk mens han er prest i Groruddalen.

Groruddalens kontekst

Oslo og Groruddalen vokste raskt etter andre verdenskrig. I takt med utbygginga blei nye menigheter skilt ut fra bestående menigheter. Hans Arne Akerø konstaterer: «Lenge hadde kirken hatt et byproblem. Nå fikk den også et drabantbyproblem og en enda sterkere følelse av å bli hengende etter i urbaniserings- og moderniserings-prosessen» (Akerø, 1996, s. 80).

Samtidig var det ikke entydig, for Lita Hjertholm, daværende sekretær i Oslo Småkirkeforening, var kirkebygging «et ledd i kampen om drabantbyens sjel» (Rødahl, 1976, s. 78). Målet var «levende menigheter» (Voksø, 1994, s. 115) slik Eilert Dæhlin og Menighetsseminaret tok til orde for. Planen var «at soknet ble delt inn i roder, hvor 'rodeforstanderne' skulle ha kontakt med et forholdsvis lite antall familier» (Voksø, 1994, s. 115). Denne arbeidsmåten blei tidlig overtatt i Groruddalen og siden 1972/1973 koopererte Menighetsseminaret med Tveten menighet (Haugland, 1969; Et utdannelsesstilbud, 1972).

Jesusvekkelsen

Jesusvekkelsen kom fra USA, denne var todelt. I tillegg til hippiebevegelsens «frikkerne» kom «'streitingene' [...] [...] alminnelige, trygge kirkeungdommer som selv ble inspirert og utfordret av Jesusvekkelsen» (Svalheim, 2015, s. 41; jf. Sørbo, 1985, s. 23; Lie, 2011, s. 215–216; Ulstein, 2022, s. 155).

Jesusvekkelsens glanstid i Norge varte fra 1972 til 1976 og den var sammenvevd med tre andre vekkelser. Overtok den ikke alle politiske målsettingene til den sosialetiske vekkelsen, så delte den opposisjonen mot forbrukskulturen. Peter Svalheim skriver at moderne «misjonærer tar steget inn i bunnfallet av det moderne samfunnet» (Svalheim, 2015, s. 96; jf. Ulstein, 2022, s. 156–157). For det andre er Jan Inge Sørbo opptatt av at «noko av den innerste drivkrafta i Jesusvekkinga var møtet med det heilage. [...] Eit gjennomsnittleg drabantbymenneske forstår ikkje kva orda for det heilage tyder» (Sørbo, 1985, s. 84). Nye musikkstiler åpna for nye

erfaringer. Deler av den liturgiske vekkelsen og Jesusvekkelsen «møttes i sin felles sans for mystikk» (Svalheim, 2015, s. 69). Slike erfaringer blei forsterka gjennom bokollektiv som var prega av en konservativ seksualmoral (Sørbø, 1985, s. 78–80; Svalheim, 2015, s. 175). Inspirasjoner fra den karismatiske vekkelsen aktualiserte konflikttema som åndsdaup og åndskamp, disse leda til hierarkiske, antikirkelige tendenser og heller lukka grupper. Samtidig forblei dette indrekirkelig, «den karismatiske bevegelsen sprang ut midt i det medstrøms-kirkelige livet» (Svalheim, 2015, s. 64), den var «streitingenes» arena (Sørbø, 1985, s. 24–25; Lie, 2011, s. 220, 232; Svalheim, 2015, s. 64–67, 93–94, 106–106, 197; Ulstein, 2022, s. 156).

I dag er Jesusvekkelsen stort sett glemt, skulle en lete etter en arvtaker, burde blikket rettes mot Korsvei-bevegelsen (Svalheim, 2015, s. 222–225; Ulstein, 2022, s. 157).

Teoretiske bakgrunner

Valget av teoretiske bakgrunner avhenger av to aspekt: Knut Lundby og Harald Hegstad gjennomfører empiriske studier av lokale menigheter som bekrefter at «det er porøse grenser mellom praktisk-teologisk ekklesiologi og andre fagdisipliners arbeid med kirke» (Schmidt, 2020, s. 28). Ulla Schmidt konstaterer at det «ikke [er] sikkert at det gir så mye mening å forsøke å fastsette knivskarpe og glassklare skillelinjer mellom fagdisiplinene» (Schmidt, 2020, s. 28).

I forlengelsen av dette vil jeg utvide repertoaret. Legger Jean-Luc Nancy et annerledes fellesskapsbegrep til grunn enn Lundby og Hegstad, er det dog mulig å skimte en sammenheng. Forholder en seg utelukka til Lundby og Hegstad, blir det raskt synlig at det kan mangle en kritisk markør som kan bidra til ei vidare fokusering av (det empiriske) feltarbeidet i kritisk refleksjon; og Nancys filosofiske fellesskapsbegrep alene ville raskt kunne risikere å forbli uten tilknytning til den sosiale virkeligheta.

Troskollektivet

Knut Lundby utgir sin studie av Tøyen menighet i 1987. Småkirkemenighetene var et tidlig forsøk på å møte fattigdom og folks behov i den voksende byen, ved å være kirke på stedet. Men Lundby observerer at *troskollektivet* fortrenger *folkekirka*.

Sosiologen Lundby bruker begrepet *kollektiv* inspirert av arbeidslivsforskning (Sverre Lysgaard: *arbeiderkollektivet*). Kollektivet kjennetegnes av vi-følelse, felles normer og problembevissthet og evnen til å danne undergrupper. Kollektivet er «et motforholdssystem, både et forsvarsverk og en handlingsplattform, mot de omgivelsene det samtidig er en del av» (Lundby, 1987, s. 62). Lundby observerer at omvendelsen til troskollektivet «gir og forutsetter en tilhørighet som bryter med

den allmenne religiøse sosialisering i lokalmiljøet» (Lundby, 1987, s. 67). Samtidig må troskollektivet tiltrekke seg nye medlemmer, derfor forblir det en del av folkekirka. På Tøyen fantes flere foreninger, men så «lenge de ikke har en selvstendig avgrensning til folkekirkemiljøet, vil imidlertid ikke enkelt-foreninger kunne være troskollektiver. [...] Troskollektivet i Tøyen må derfor identifiseres ved å gå på tvers av foreningsmønsteret, til felleskjernen i gudstjenestemiljøet» (Lundby, 1987, s. 122). Dette fører til dominans i menighetsrådet og ei svekka lokal tilknytning; Lundby bemerker at troskollektivet svekker folkekirka innenfra. I andre områder, som i de nye drabantbyene, oppstår troskollektivet som ei aktiv kjerne-menighet eller nattverdmenighet. Der folkekirka utenfra presses av endringer i et pluralistisk samfunn, oppløses den innenfra av troskollektivet – som med dette på sikt undergraver seg sjøl (Lundby, 1987, s. 99, 128–132, 234–239, 241, 245–246, 249).

Lundby returnerer til Tøyen drøye ti år seinere og tar opp «risikoen ved statiske begreper i religionssosiologien» (Lundby, 2000, s. 22). Han drøfter på ny forholdet mellom stedstilhørighet og religiøsitet og påpeker at disse nå i større «grad [er] å forstå som valg», samtidig som han bemerker at «i dypere lag av folks tilhørighet endres ikke sosiale og kulturelle bånd så raskt» (Lundby, 2000, s. 22). Også begrepet «allmennkultur» tar Lundby opp igjen. Det gir ikke lenger «rom for all den kulturelle brytning [...] som finner sted», men «folkekirkelighet [er] like fullt en del av renningen i den sosiale og kulturelle veven», synlig «i handling, først og fremst i kirkens overgangsriter, men også i holdning til kirken og dens symboler» (Lundby, 2000, s. 23). Med utgangspunktet i nyere utviklinger i kirke og samfunn ser han tydeligere at folkekirka er avhengig av deltakelse. Hans (nye) «ekkleziologi» tar utgangspunktet i «kreative menighetsmiljøer [...] som er oppmerksom på de mange umerkelige sosiale og kulturelle stengsler og terskler» og han referer til slike miljøer som «forsoningsfellesskap» som «må sikte på å dele Kristi nåde med flest mulig» (Lundby, 2000, s. 25).

Folkekirke og trosfellesskap

Nesten ti år etter Knut Lundby publiserer Harald Hegstad sin undersøkelse av tre menigheter i Den norske kirke. Utgangspunktet er religions- og kirkesosiologisk. Hegstad observerer ei todeling som han beskriver som et forhold mellom *folkekirke* og *trofellesskap* og som han bearbeider teologisk. Han konkluderer med at de to størrelsene ikke bare står «i et motsetningsforhold til hverandre, men [de] [...] forutsetter hverandre» (Hegstad, 1996, s. 410), uten at størrelsene ser ut til å være likeverdige; folkekirka «representerer en rekke ekklesiologiske mangler» (Hegstad, 1996, s. 411). Forholdet karakteriseres slik: «I trofellesskapet manifesteres det åndelige fellesskapet ethvert kirkemedlem er døpt inn. Dermed representerer også trofellesskapet det folkekirkelige fellesskapet både gjennom sin

gudstjeneste- og møtevirksomhet og gjennom sin praktiske innsats» (Hegstad, 1996, s. 413–414).

Seinere argumenterer Hegstad for et økt fokus på *communio*, som han gir forrang foran en tanke om den usynlige kirka. En «teologi om kirken må handle om kirken slik den faktisk finnes i verden» (Hegstad, 2015, s. 255). Et slikt fokus synes desto viktigere ettersom samfunnstrender og -strukturer er i endring. Den økende pluralismen utfordrer til en skjerpa identitet og profil, noe han finner igjen i Den norske kirkes definisjon som «særegent fellesskap» (KM 11/2004). Det trengs «en ny type folkekirketeologi som kommer bakenfor den tradisjonelle motsetning mellom enten å forstå kjernemenigheten eller folkekirken som det kristne fellesskapet i kvalifisert forstand» (Hegstad, 2015, s. 265). Hegstad tar opp Paul G. Hieberts skjelning mellom grupper enten definert av «bounded sets» eller definert av «centered sets». Er de førstnevnte opptatt av grensedragninger og avstand, legger de andre vekt på «om objektet beveger seg i retning av senteret» (Hegstad, 2015, s. 266). Det gjør det mulig å se «at mennesker kan ha høyst ulike forhold til dette sentrum og at det finnes ulike nivåer for deltakelse og involvering» (Hegstad, 2015, s. 267). Kirka kan fortsatt framstå med en tydelig struktur og et sentrum, det avgjørende forblir «å arbeide for at mennesker beveger seg i retning av dette sentrum» (Hegstad, 2015, s. 267). Dette er også tufta på en misjonal ekklesiologi, «både kirken og dens medlemmer er *underveis*»; uten kirkelig bevegelse truer «en sikker vei til videre tilbakegang og svakhet» (Hegstad, 2015, s. 268).

Et uvirksomt fellesskap

Jean-Luc Nancys fenomenologiske posisjon blir til i en situasjon prega av den kalde krigens snarlige slutt, sementeringa av en nyliberal orden og kommunismens sammenbrudd (Dallmayr, 2008, s. 109–110). Med bakgrunn i kommunismens fall tar Nancy utgangspunkt i det han betegner som det «viktigste og mest pinefulle vitnesbyrdet i den moderne verden», «det som vitner om fellesskapets oppløsning eller desintegrasjon (Nancy, 2018, s. 7). For Nancy er det illustrasjon på at fellesskap ikke kan bygges på et antropologisk grunnlag der mennesket forstås som «produsent av sitt eget Vesen i form av sitt arbeid eller sine verk» (Nancy, 2018, s. 8). Han beskriver dette som «immanentisme», en forståelse der alt avhenger av menneskets sjørealisering – et menneskesyn som til slutt individualiserer og atomiserer fellesskapet. Immanentismen framstår som en figur der mennesket anses som «det absolutt frittstående For-Seg som opphav og visshet» (Nancy, 2018, s. 10). Nancy peker imidlertid på at fellesskapets realitet forutsetter en relasjonell dimensjon som overskrider denne individualismen:

For øvrig kan en ikke skape en verden av enkelte atomer. Det trengs en clinamen. Det kreves ei tilbøyelighet eller ei hengivenhet fra den ene til den andre, fra den ene gjennom den andre eller fra den ene mot/med den andre. (Nancy, 2018, s. 11)

Nancys tenking bygger videre på Martin Heidegger, som beskriver *det-å-være-i-verden* som grunnleggende relasjonelt. For Heidegger er relasjonene *ekstatiske*; de trenger seg på, overskrider individet og trekker det ut av det egne. Det fører hos Heidegger til en tanke «av eksistensen som 'ekstatisk' overskridelse til 'Væren' og til (den) andre» (Dallmayr, 2008, s. 112). Nancy går et skritt videre, «det er Væren 'sjøl' som definerer seg som relasjon, som ikke-absolutt, og [...] som fellesskap» (Nancy, 2018, s. 14). I og gjennom Væren som er gitt, er det umulig å unnsnippe ekstasen og overskridelsen. Fellesskapet som er gitt med Væren er alltid relasjonelt og ufullendt; det kan verken operasjonaliseres eller kontrolleres.

På denne bakgrunnen distanserer Nancy seg fra alle idealbilder av fellesskap – som familien, polis, republikken, den ur-kristne menigheta. Slike idealer er heller uttrykk for «dagens generasjoners (strategiske) streben etter å påtvinge fortida sine egne lengsler» (Dallmayr, 2008, s. 114). Vi må erkjenne at vi ikke er individer som skaper fellesskap, men singulære vesener forma av den eksistensielle betingelsen, at vi *er til sammen*, at vi deler det endelige ved å være til, «ved ytterkantene av den *samme* singulariteten, som som sådan alltid er *annerledes*, alltid med-delt, alltid eksponert» (Nancy, 2018, s. 49). Med tydelig tilbakeholdenhet bruker Nancy ordene «ontologisk 'sosialitet'» (Nancy, 2018, s. 50) og postulerer samtidig: «*Ego sum expositus*» (Nancy, 2018, s. 54): «Felleskapet er gitt oss med Væren og som Væren, bortenfor alle våre prosjekter, bestrebelser og gjøremål. I utgangspunktet er det umulig for oss å miste det. [...] Vi kan ikke *ikke* tre-fram» (Nancy, 2018, s. 61).

Nancy ser fellesskap som fundamentalt gitt, relasjonelt og ukontrollerbart; det er uunngåelig, noe som også gjør de(n) andre uunngåelig(e). De følgende resepsjonene av Nancys fellesskapsbegrep vil hjelpe meg til å identifisere potensialer i diskusjoner om kirkelige fellesskap og til å spisse Nancys begrep med menighetsteoretisk siktemål.

Jean-Luc Nancy og teologien

Ferenc Herzig, inspirert av poststrukturalistisk filosofi (Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy), reflekterer over kirkas minkende størrelse og innflytelse. Han argumenterer for at dette ikke representerer forfall, det er snarere en del av kirkas bestemmelse: å være i en subversiv prosess mot å *bli mindre(tallig)*. Dette utfolder han i tre teser. I den andre tesen skriver han: «Framtidens kirke blir formålsløs [...]. Dens Med-Væren er ikke retta mot suksesshistorier, fordi dens Væren er ikke dens verk» (Herzig, 2022, s. 254). Kirkas oppdrag er ikke sjølssentrert eller

målretta («for-at»), derfor (tredje tese) fokuserer kirka på sitt «signifikante oppdrag: å vise til Gud og de andre minoritetene i samfunnet. Ikke fordi den ikke alltid kunne gjøre mer, men fordi den ikke kan gjøre noe annet» (Herzig, 2022, s. 255). Samtidig er prosessen mot det *mindre(tallige)* rotfesta i tradisjonen (første tese): «Framtidas kirke vil være mer utopisk, stedløs. Som 'congregatio sanctorum' (CA 7) vil den være mer bevisst på sin mellomposisjon mellom verden og Guds rike» (Herzig, 2022, s. 254).

Herzig bygger videre på Dietrich Sagert, som utfordrer idéen om at fellesskap defineres gjennom avgrensning (Sagert, 2021, s. 115). Sagert, med inspirasjon fra Nancy og Maurice Blanchot, er opptatt av at kirka som et «uvirksomt fellesskap ville [...] gjøre sine tradisjonelle (be)grunn(elses)begrep uvirksomme [...]. [...] [og] ville være et gitt kjærlighetsfellesskap, i tråd med reformasjonens *sola gratia*» (Sagert, 2021, s. 118).

Philipp Stoellger bidrar til diskusjonen ved å påpeke at fellesskap «er like uframstillbar som uunngåelig, uavvendelig og likevel uutsigelig» (Stoellger, 2010, s. 46). I dialog med Nancy og i en fotnotereferanse til Friedrich Schleiermacher (Stoellger, 2010, s. 54) kommer et interessant perspektiv til syne. Fellesskap er å forstå som en dynamisk prosess av Med-deling og differanse. In nuce minner Stoellger om Schleiermachers sentrale idé om sirkulasjon. Denne er ikke bare avgjørende for å definere forholdet mellom individ og fellesskap, kirka som sirkulasjon, men også for hermeneutikken, der forståelse og tolking oppstår gjennom prosesser av Med-deling og differanse. Konklusjonen er: «Det å bli singulær i eksponeringa for andre er fellesskapets *movens*» (Stoellger, 2010, s. 55). Stoellger ser at Nancy ikke er opptatt av en onto-teologi, kanskje heller av onto-sosiologi? Nancy tolker ikke *movens* etisk, som for eksempel Emmanuel Levinas, poenget er ikke å være *for*, men *med* den andre. Men er det så enkelt? Stoellger poengterer at det «'evangeliske' alternativet» vil være å se at et 'med-hverandre' som grunner i et 'for-den-ene' er å tenke som «*Medværen*» (Stoellger, 2010, s. 63). Det ligger noe i relasjonen(e) som hos Nancy tenderer til å bli gjort uvirksomt, derfor skriver Stoellger: «Relasjonsstrukturen 'vi' er tidligere enn 'jeg' eller 'du' eller 'han'. Går en ett skritt videre, betyr det at relasjonen mellom 'vi' og 'de' er tidligere enn 'vi' og 'de'. Fra denne relasjonen oppstår først de som relateres» (Stoellger, 2010, s. 64).

Det etableres samtaler mellom Nancy og både teologiske loci og Schleiermacher. Samtalene og analysene gir nye innspill til forståelsen av både ei ny kirkevirkelighet og kirketeorien, dessuten blir Nancys modell utfordra av teologisk tenking. Disse potensialene vil jeg videreutvikle nedafor.

Metode

Mellom 2009 og 2021 har jeg vært prest på Haugerud. Sjøl om FiK ikke er del av de aktuelle fortellingene, er det fortsatt fascinerende og inspirerende at det fantes ei så aktiv gruppe i menigheta. Samtidig er også dens profil og konfliktene rundt den del av (felles) minner og menighetas identitet(sprosesser). Dette utfordra min pastoralteologiske og kirketeoretiske refleksjon. Hva er (ei) menighet, hva er (et) fellesskap? Fins i minnene etter FiK impulser og kritisk potensial? Slike spørsmål blei startpunktet for mitt arbeid med å rekonstruere FiK som case. Dette arbeidet har utvikla seg gjennom flere faser, og i denne teksten (be)arbeider jeg eksplisitt teoretisk (med) mine egne erfaringer, refleksjoner og rekonstruksjoner.

Forskningsstrategisk nærma jeg meg dette ved hjelp av en empirisk-fenomenologisk metodologi. Målet var å rekonstruere historien til menigheta, lokalmiljøa og FiK gjennom samtaler. Under samtalene møtte jeg mine intervjupartnere som forsker, prest og kollega, noe som ga meg kredibilitet. Samtidig måtte jeg reflektere over sympatier, reservasjoner og sprikende (teologiske) idealer for å sikre ei så åpen tilnærming som mulig (Dinter et al., 2007, s. 64–70).

Ved utvalget av intervjupartnerne var deres posisjon som en del av menigheta og av FiK avgjørende. Målet var å sikre både et internt perspektiv på FiK og på menigheta, særlig, dog ikke utelukka, i skjæringspunktene mellom menighetsrådet og FiK gjennom heile perioden. Noen av de involverte var både pådrivere for spenningene mellom FiK og menigheta og del av / utsatt for disse. For kontekstualiseringas skyld snakka jeg dessuten med en som var ansatt i menigheta før Fellesskapsgruppa var etablert, med en ansatt som ikke var del av FiK og en som var med i FiK uten å ha noen verv. Utvalget var dette: 1) Erik, prest utafor FiK, 2) Carl, prest og del av FiK, 3) Dagmar, ansatt (før FiK var etablert), 4) Fredrik, ansatt og del av FiK, 5) Gunn, del av FiK og menighetsrådsmedlem, 6) Asbjørn, ansatt i og del av FiK og menighetsrådet etter Gunn, 7) Berit, del av FiK.

Intervjua blei utforma som narrative intervju. Slik kunne jeg ha fokus på det intervjupartnerne ville trekke fram, basert på idéen om at «fortellinger er en av de naturlige kognitive og språklige formene, som mennesker forsøker å organisere og uttrykke mening og kunnskap gjennom» (Kvale & Brinkmann, 2021, s. 182). Målet var å behandle intervjua som erindringsintervju, for å kunne få fram det som «går utover personens historie og dekker en felles historie» (Kvale & Brinkmann, 2021, s. 184).

Analysestrategien var inspirert av Grounded Theory. Jeg starta med enkle spørsmål (hvem, hva, hvor, hvordan) for å åpne opp materialet og for å kunne identifiserte hendelser og begrep. Jeg spurte blant annet etter deres betingelser, sammenhenger og forutsetninger og supplerte intervjua med skriftlig materiale (menighetsblad, rapporter og protokoller). Dette skapte en sirkulær bevegelse slik

at jeg kunne lese «mellom linjene». Målet var å gi dataene ei narrativ og hybrid form som fletter sammen (re)presentasjon og tolking, avgjørende er «interaksjonen mellom aktøren og/eller datainnsamleren og gjenstanden, innvevinga som gjør at gjenstanden i det heile blir til en case» (Süßmann, 2007, s. 20, jf. Roth, 2021, s. 170). Viktig i så måte var en presentasjon av arbeidet mitt på et møte i Groruddalen kirkeakademi, men også flere andre møter og samtaler, for eksempel under kirkekaffen. Ei kontinuerlig tilbakevending til materialet spilte en betydningsfull rolle, såleis var den nevnte sirkulære bevegelsen viktig for validering og metning (Dinter et al., 2007, s. 244–246, 249–251; Rennie, 2005, s. 88–90).

I tradisjonen etter Friedrich Schleiermacher vil jeg forstå fortellinga som et uttrykk for det «casuelle». Schleiermacher drøfter dette i forbindelsen med gudstjenesten (cultus) hvor det fins den ubetinga framstillinga, som utgår av det som angår, kjernen, livet. Men i menighetas liv fins det også øyeblikk som er betinga av ytre forhold. Dette kan være høytidene, men også andre øyeblikk som trigger religiøs bevissthet og refleksjon. Slike øyeblikk «i menighetas livskontekst, i dens 'Localität' [...] kaller Schleiermacher 'das casuelle'» (Roth, 2021, s. 164). FiK blei til, vokste og blei borte på et konkret sted. I ei konkret menighet blei praksis utfordra og ny praksis etablert. Med Ursula Roth forstår jeg fortellinga som utgangs-eksempel, ikke som en illustrasjon eller et belegg for allmenne teorier, siden den avhenger av (d)en (ovennevnte) hermeneutisk-sirkulær bevegelse(n) (Rennie, 2005, 92–95):

Arbeidet med utgangs-eksemplet tilsvarer derfor den induktivt orienterte profilen av en kasuell teoridannelse, men er på ingen måte tatt ut av den hermeneutiske sirkelen. Del og helhet, det partikulære og det generelle kan dermed bare tenkes i gjensidig forutsetning. Akkurat som forståelsen av helheten er knytta til kunnskapen om delene, forutsetter forståelsen av den spesifikke delen en forhåndskunnskap om det generelle heile. (Roth, 2021, s. 176)

I et så oversiktlig felt som Haugerud var det å sikre anonymitet og integritet og å hegne om verdier som autentisitet, ærlighet og empati i forskningsetisk henseende avgjørende (Dinter et al., 2007, s. 205–206). Derfor er alle navn pseudonymer og intervjua presenteres i summerende, fortellende form og uten at intervjupartnerne blir mer inngående presentert.

Ei fortelling om Fellesskap i Kristus

Ei menighet blir til

På 1960-tallet når utbygginga av Groruddalen Tveita. I 1963 blir menighetskretsen for Tveten, Hellerud, Haugerud og Trosterud stifta, to år seinere opprettes Tveten menighet. Menigheta har kontoret sitt i ei blokk på Tveita, gudstjenestene feires forskjellige steder og fra mars 1967 på Tveita skole.

Dagmar husker at Tveita fortsatt var en byggeplass, alle som flytta inn var fremmede. Det var oppbruddstemning, «prestene gikk rundt, de hilste på folk». Søndagsskolen bruker et klasserom, konfirmantsamlingene er hjemme hos henne. I samarbeid med Indremisjonen blir det tilsatt en drabantbysekretær. I kirkeringene «var det vanlige folk, ikke mange kristne, men å være med i kirken, det var vanlig, men mange tilstelninger trakk nok eldre folk». Og klassebevissthet og kvinnebevegelsen gjør seg gjeldende, «folk flyttet videre om de hadde råd», og med mange barn og mange hjemmевærende mødre spurte flere om en skulle «bygge en kirke eller flere barnehager». Den unge menigheta er prega av både entusiasme og usikkerhet: Skal menigheta deles ytterligere, hvor skal den nye arbeidskirka ligge? – Den 27. april 1975 vigsles Tveten kirke, på Haugerud, først to år seinere heter både kirka og menigheta Haugerud.

Fra Fellesskapsgruppa til Fellesskap i Kristus

I 1976 presenterer sokneprest Sven Kjellberg en ny medarbeider: «Tveten er den menighet [...] som har flest barn og ungdom [...]. [...] Derfor er vi glad [...] for at menighetsseminaret i Oslo har meldt oss at Arne Steen [...] blir vår nye menighetsselev [...]» (Kjellberg, 1976, 3). Steen fullfører Menighetsseminaret og får fast stilling. Berit er full av beundring, det er rundt 180 konfirmanter, Steen står på, samler noen ungdommer rundt seg. Erik rammer det inn, «Arne kom til rett tid, menigheten var sliten, rett etter at kirkebygget var ferdig», noen lengter nok også tilbake til Tveita.

I ei tid prega av kvinnefrigjøring, utdanningsrevolusjon, mobilitetsøkning og utmeldingsaksjonen i regi av Human-Etisk Forbund starter høsten 1977 *Fellesskapsgruppa* opp. Gruppa preges av lovsang, vitnesbyrd og evangeliseringsaksjoner, for Berit «var [dette] noe annet enn cola og ping-pong, det gjaldt å brenne som et bål sammen».

Karl Stubbe blir sokneprest i 1977. Var han i utgangspunktet kritisk, er rollefordelinga ifølge Erik og Asbjørn snart avklart. Steen er den åndelige og ubestridte lederen, Stubbe «legitimerte det som skjedde».

Fellesskapsgruppa er raskt en etablert størrelse og 21. mars 1980 blir stiftelsen *Fellesskap i Kristus* oppretta. Gunn viser til økonomiske grunner, stiftelsen skulle lede fornyelsen. Men Erik peker på et strategisk element, «det var en teologisk konflikt, dette var en slags bedehusstruktur». Dette er i tråd med årsrapporten: «Det er nødvendig med et frittstående arbeid [...]. Det [...] ivaretar det bibeltro kirkefolks interesser» (*Fellesskap i Kristus*, 1983, s. 1).

Høyt aktivitetsnivå

Fra 1978 til 1983 er somrene prega av filmkvelder i kirka, telt-kirke mellom blokkene, husbesøk og Jesusmarsjer. Det kjøpes en liten buss og fra 1978 blir en skole i Hallingdal gruppas faste leirsted med både flere leirer og evangeliseringsaksjoner hvert år (Olsen, 1980). I tillegg kommer regelmessige møter, det lages bibelstudieopplegg og ei sangbok, det selges kristne bøker, det spilles inn kassetter, folk engasjerer seg i tjenergrupper (diakoni, husbesøk, sang, drama). I 1982 åpner *Nikodemus Café*, ei blanding av diakoni og evangelisering, «vi visste, også fra konfirmantkullene, at ikke alle hadde det like lett hjemme», sier Asbjørn.

FiK samler forskjellige folk, Berit og Fredrik veit at «flere og flere kom fra andre skoler», dette er todelt, «de som kom fra andre steder, det var akademikerbarn». Asbjørn sier at lokale kontakter ikke blei prioritert, «vi var mer opptatt av å profilere oss». Stemninga beskrives som intensiv, *FiK* hadde appell. Og *FiK* bygger et breitt nettverk, blant andre kommer Arne Rudvin, Hans Jakob Frøen, Jørgen Aas, Ole Christian M. Kvarme, Asbjørn Stavenes, Edin Løvås og Klara Lie for å tale på møtene. En omfattende givertjeneste som dobles fra ca. kr 64 000 i 1981 og fram til 1983 er viktig. *FiK* sender ut misjonærer, har både heltids- og deltidsansatte. Samtidig sentreres todelinga ytterligere. Det dannes familiegrupper som møtes regelmessig, noen flytter sammen i bokollektiv. Berit sier: «Du skulle søke dine nådegaver, [...], det ble også skjematisk, jentene var de myke, og guttene snakket.» Asbjørn kommenterer det slik: «Gud skulle veilede deg til giftermålet, da var det ikke noe vits å ha kjærester, og ledergruppen skilte seg nok ut, det var prakteksempelarene.» Samtidig inkluderer *FiK* «mennesker som ikke fant seg så lett til rette andre steder», «men det ble også smalt i forkynnelsen, det var styrende uten å være for kontrollerende».

Integrasjonsforsøk og spenninger

Jeanne og Michael Harper som driver med karismatisk fornyelse i Den anglikanske kirke er på gjentatte besøk tidlig på 1980-tallet. I et intervju forteller Michael at han blei «døpt i Ånden», han utdyper:

På en måte trenger kirken å vende om til Kristus fordi mye ennå bare er religiøsitet. [...] Vi trenger å bli «født på nytt», som betyr en radikal forandring av hjerte og «kirke-stil». [...] Det meste av Europa er hedensk, og derfor må kirken ta hele sin dåpspraksis opp til vurdering. (Steen, 1981, s. 10–11)

I 1981 drar ei gruppe på inspirasjonsbesøk til England, og residerende kapellan Dag Nyplass forteller om sin åndsdaup under denne turen i menighetsbladet. Med dette er karismatikken et tydelig element i menigheta, og sjøl om den ikke blir dominerende på lang sikt, så er legitimeringsbehovet akkurat nå prekært. Når det settes spørsmålstegn ved barnedaupen, rammes det menigheta står for på grunnleggende vis. Ledelsen i både FiK og i menigheta favoriserer en integrasjonsmodell. Det satses på felles søndagskvelder, familiegruppene blir til husgrupper, noen av søndagsgudstjenestene forandres ytterligere (sangvalget, forkynnelsen). I 1983 fins elleve husgrupper med ca. 130 medlemmer. De fleste kommer fra de tidligere familiegruppene, det er lite nyrekruttering og de fleste er mellom 21 og 35 år gamle. Flere av disse flytta til Haugerud på grunn av husgruppene; nedslagsfeltet på Haugerud og i Haugerud menighet er begrensa. Videre er medlemmene jevnt over ikke opptatt av evangelisering og bibelstudium, men av fellesskap og praktisk hjelp i hverdagen (Egeberg et al. 1985). Men de som driver fram integrasjonen ser ikke at menigheta ikke er ensarta. Det fins ikke bare ei søndagsmenighet, men flere, folk velger «sin prest», deltar eklektisk i tiltak og arrangement. Intern kritikk, også mot Steen, blir ikke tatt på alvor, konfliktene ulmer.

Ved menighetsrådsvalget i 1981 – som i 1985 – foreligger det to lister. Etter valget dominerer FiK menighetsrådet fullstendig. Til bispevisitasen i 1983 sender menighetsrådet en positiv visitasrapport, mens menighetsbladet melder etterpå at biskopen har kommet med «formaning om at menighetsrådet som helhet ikke må gå opp i stiftelsen Fellesskap i Kristus» (Formannen i menighetsrådet, 1983, s. 2). Rådet lar seg ikke affisere: «Biskopens rapport var meget positiv, og hans ønsker for menigheten videre, var at den fornyelsen som har begynt her må fortsette å gjennomsyre hele menighetslivet» (Haugerud menighetsråd, 1983, s. 1).

Konflikten og den lange veien mot avviklinga

I 1984 bryter konflikten ut, båndene mellom FiK og menighetsrådet er altfor tette. Asbjørn forteller: «Kravene ble for store, fredager, ukedager, dugnader, nå hadde folk blitt gift, de drev med andre, helt vanlige ting, noen hadde fått barn.» Ifølge Erik blei ikke bare andre deler av menighetslivet neglisjert, også internt fikk ikke alle den støtten de hadde fortjent.

Konflikten blir skjellsettende. Flere husker et «oppvaskmøte» hvor aktører fra ledelsen i FiK og i menigheta var samla. Steen slutter på dagen, flere forteller at

han må ha følt seg pressa ut. Carl, Fredrik og Asbjørn mener at krisen kunne ha vært avverga, men «da måtte de voksne ha stilt opp på en annen måte», nå legger de lokk på alt sammen. Samtidig oppleves dette svært ulikt. Berit sørger fortsatt: «Det var et nederlag og jeg mistet mitt åndelige hjem.» Gunn ser på konflikten som åndskamp. For henne er det det/den onde som har ødelagt FiK. Andre gir uttrykk for at ei slik tolking har merka dem for livet. De blei knytta til det/den ondes side, enhver kritikk blei tolka som frafall; de blei overlatt til seg sjøl og vist ut døra.

Stubbes avskjedshilsen til Steen trykkes i menighetsbladet først to år etterpå, heller ikke FiK markerer at Steen slutter. Avskjedsintervjuet med Stubbe oppfattes av noen som enda en ansvarsfraskrivelse: «Selv om det til dels har skapt noe uro i menigheten, så er det mange som har fått mye gjennom fornyelsen. Og jeg mener vi har kommet fint ut av det. Vi har manøvrert unna farer i farvannet» (Foss, 1986, s. 4).

Erik minner om at alle konfliktene som var aktuelle – karismatikk, abort, kvinnelige prester, homofili, stat-kirke –, var i spill på Haugerud; dette var «folkekirken kamp om overlevelse».

Kåre Moe, som kjenner FiK fra innsida, begynner som prest i 1984, menighetsrådet og FiK finansierer stillinga. Han sikter på å bygge på de karismatiske elementene som fortsatt fins, kontakten med OASE-bevegelsen intensiveres. Dog angår dette nå den voksne delen av menigheta; tida er alt merka av ødelagte drømmer og håp. – Den nye soknepresten, Finn Negård, er på plass i 1988. Ved menighetsrådsvalget i 1989 er det igjen ei liste. Stadig flere bånd mellom menigheta og FiK kuttes, misjonærene vender hjem: «Det som startet som en ungdomsgruppe er nå stort sett en forening av godt etablerte fra 30 til 80 år» (Haugerud menighetsråd, 1990, s. 1). Noe nytt spirer fram: «Intet mindre enn 12 personer fra Haugerud menighet deltok på Korsvei-88» (Haugerud på korsvei, 1988, s. 1). Fem år seinere følges dette opp: «Haugerud menighetsråd har bestemt seg for å delta i Miljøheimevernet» (Pass opp for Miljøheimevernet, 1993, s. 4).

Diskusjon og utblikk

Menigheta og Jesusvekkelsen

Fortellinga bekrefter tanken om en *kamp om drabantbyens sjel* med mål om å etablere ei *levende menighet*, i tråd med at det skulle skapes «hverdagsmenigheter med et aktivt engasjement i diakoni, barne- og ungdomsarbeid» (Akerø, 1996, s. 81).

Arne Steen, også gjennom Menighetsseminaret kjent med dette målet, utnytta mulighetene som bøy seg i ei menighet kjennetegna av den slitsomme overgangen fra Tveita til Haugerud og den langvarige prosessen fram mot et nytt kirkebygg.

Til tross for høye dåps- og konfirmasjonstall kan han ha profittert på at «store folkekirkelige grupper [...] følte seg fremmede overfor de flate kirkebyggene [...]». Bedehusets folk, derimot, flyttet inn i menighetslokalene og kirkerommene og følte seg snart husvarme» (Akerø, 1996, 92). Steen visste å møte *drabantbyproblemet* i det han dro inn aspekt fra den avtagende Jesusvekkelsen. *Felleskapsgruppa* og *FiK* la vekt på omvendelse, musikk, det hellige i drabantbyen, samt sosialt og forpliktende religiøst engasjement, men opplevde også intern todeling og konflikter, særlig rundt karismatikken.

Leser jeg fortellinga langs disse historiske linjene, blei *FiK* borte da tida forandret seg. På 1980-tallet blomstra jappetida, folk hadde blitt voksne, noen søkte mot OASE, mens andre involverte seg i Korsveibevegelsen.

Troskollektiv, trosfellesskap og Fellesskap i Kristus

De forutgående historiske betraktningene har ikke berørt mulige menighetsteoretiske implikasjoner, noe jeg vil se på nå: Kan *FiK* forstås ved hjelp av begrepa troskollektiv (Knut Lundby) eller trosfellesskap (Harald Hegstad)?

Begrepet troskollektiv (Lundby) synes å passe godt. Som på Tøyen kan det observeres både bevisst avgrensning, dominans i menighetsrådet og ei avhengighet av menigheta. *FiK* satte menigheta – forstått som folkekirke – under press, *FiK* var ikke interessert i annet arbeid i menigheta, i lokale forhold, men i profilering. Samtidig var *FiK* avhengig av menigheta, av de ansattes støtte og, slik det blei tydelig under og etter visitasen, av biskopens legitimering. Men i motsetning til Tøyen dominerte *FiK* ikke søndagene, på Haugerud fantes flere gudstjenestemenigheter, husgruppene var ikke homogene. Kanskje er det heller slik at situasjonen på Haugerud alt var et frampek mot noe som Lundby beskriver seinere: de sosiale og kulturelle båndene blei ikke brutt. Kanskje er det riktig å si at folkekirka motsto presset.

Det fins også paralleller til begrepet trosfellesskap (Hegstad). Som nevnt, forutsatte *FiK* og Haugerud menighet hverandre. Samtidig så flere av de involverte på *FiK* som et annerledes og åndelig fellesskap som gjennom engasjementet sitt, menighetsrådet og bokollektiva sto fram som manifestasjon av og representant for et mer autentisk kristent liv. Det som gjør det vanskelig å forstå *FiK* som trosfellesskap er dåpssynet. Påvirka av karismatikken og Michael Harper mista den lutherske barnedåpen sin legitimitet, noe som undergraver ei av de viktige forutsetningene for Hegstads modell.

Fra et menighetsteoretisk perspektiv er det tydelig at de to begrepa kan belyse noen aspekt ved *FiK*, samtidig føyer fortellinga seg ikke sømløst inn i modellene til Lundby og Hegstad. Dette er neppe en mangel, heller en påminnelse om at forståelse og tolking skjer in concreto. Det blir også tydelig i det følgende avsnittet.

Jean-Luc Nancy og Fellesskap i Kristus

I dette avsnittet vil jeg vende tilbake til problemstillinga og peke på mulige bidrag fra Jean-Luc Nancys teori til observasjons- og analysearbeidet. I første omgang vil jeg, i all behørig kortfattethet, vende tilbake til fortellinga. Jeg konsentrerer meg på tre aspekt fra Nancys fellesskapskonsept og vil på denne måten vise at det er mulig å konturere noen sider av FiK i lys av hans teori. Deretter vil jeg, igjen veldig kort, relatere noe av dette til modellene til Knut Lundby og Harald Hegstad.

Det første aspektet berører Nancys *immanentisme*. Uten tvil lå FiKs styrke i engasjementet; de involverte klarte å begeistre (hverandre) og bygge nettverk av likesinna. Dog FiK sentrerte seg innover og denne sentreringa blei forsterka gjennom ei todeling. Prakteksemplarene, de toneangivende personene fra andre steder og bokkollektiva blei synlige tegn på denne. Ei ytterlig utfordring oppsto; ikke bare at de voksne i hovedsak betrakta dette som utelukka positivt, de var heller ikke lydhøre for intern kritikk. I lyset av Nancy kunne FiK kontureres som et fellesskap som både var seg sjøl nok og som blei båret av mennesker som ut-av-seg-sjøl og for-seg-sjøl ville kunne realisere fellesskapet som et personlig prosjekt.

Dette leder til det andre aspektet som jeg vil beskrive som *distansering fra ekstasene på stedet og i menigheta*. De involverte trakk seg unna menighetas øvrige arbeid, lokale forhold og overskridelsene på stedet. Menigheta og det lokale figurerte mest som bakgrunn for egne aktiviteter. Verken *Nikodemus Café*, biskopens kritikk, stemmer fra andre involverte i menigheta eller erfaringene med de til dels heterogene husgruppene satte nøkkelpersonene i menighetsrådet og i FiK i stand til å se at alle heile tida er eksponert og deler eksponeringa.

Sjøl midt i konflikten var flere av de involverte fortsatt opptatt av å sikre fellesskapets overlevelse, og det også gjennom, og det er det tredje aspektet jeg vil nevne, *ekskludering av andre*, slik det tilspissa seg i konfliktene. Kanskje er det nettopp her at Nancys sterke provokasjon blir tydeligst: «Værens fellesskap – og ikke fellesskapets væren – det er det det må handle om fra nå av» (Nancy, 2018, s. 137).

Nancys teori og disse tre aspekta peker også på at Lundbys og Hegstads egne aktualiseringer ikke fornyer deres modeller. Motsetningsforholdet og vektinga mellom troskollektiv/trosfellesskap og folkekirke forblir intakt.

På grunn av endra forhold i samfunn og kirke forutsetter Lundby (2000) at folkekirkas overlevelse er avhengig av miljøer som han betegner som *fellesskap*. Dag Myhre-Nielsens kritikk, at Lundby tenker troskollektivistisk, ser ut til å bekrefte (1998, s. 277). Folkekirka er seg bevisst de sosiale og kulturelle forhold, men er avhengig av distinkte fellesskap som deler noe med andre. Er med dette det primære ikke relasjonene (og ekstasene) lokalt, men det delende fellesskapet?

Hegstad (2015) vektlegger *communio* og viser til tanken om et «særegent fellesskap» (KM 11/2004). Behovet for sentrering ser ut til å vedvare, folkekirkas mål er

fortsatt at mennesker beveger seg til det som andre har definert som sentrum. Er ikke poenget at en får konstatert et sentrum og bevegelse(r) heller enn å utsette seg for andre som er?

Hvordan kan observasjonene fra FiK og Haugerud, samt bruken av Nancy, videreutvikles i en menighetsteoretisk sammenheng? Dette vil jeg innledningsvis drøfte i det avsluttende avsnittet.

Ei skisse til en onto-teologisk informert menighetsteori

Den følgende skissa sikter til ei første samling av skrittene i mitt konstruktive og utforskende prosjekt.

I utformingen av en onto-teologisk informert menighetsteori kunne det knyttes an til Philipp Stoellgers påminnelse om begrepet «*Medværen*» (Stoellger, 2010, s. 63) og vektlegginga av relasjonaltet. Hensikten ville da ikke være å tolke *Medværen* og relasjonene med en gang etisk eller religiøs, men å forstå dem fenomenologisk som før-refleksiv og før-predikativ. Inspirert av Friedrich Schleiermacher kunne *Medværen* og relasjonene anses som avgjørende for en sirkulasjon som ikke trekker seg tilbake til det egne. *Medværen*, relasjonene og sirkulasjonen viste da til et «*à venir, framtida til et kommende*» (Nancy, 2018, s. 121). De pekte på at bildet «av fellesskap blir da en struktur, en fuge: en differanse» (Stoellger, 2010, s. 64) heller enn et bilde av fellesskap som ei målretta strukturering utfra et satt sentrum (Hegstad, 2015, s. 267).

Derfor ville en slik menighetsteori kunne spørre Dietrich Sagert og Knut Lundby om begrepa «kjærlighetsfellesskap» og «forsoningsfellesskap» for lett kan misforstås som instrumentelle, og om de ikke for raskt undergraver både ekstasene og eksponeringene – og også intensjonen om å gjøre (be)grunn(elses) begrep uvirksomme.

En slik menighetsteori ville, i tråd med Sagert og Ferenc Herzig, kunne fokusere på å avvise sjøloptimalisering og egeninteresse, samt – og i motsetning til Hegstad – våge å anerkjenne at menighet og kirke *blir mindre(tallige)*. Samtidig, og også for å unngå instrumentaliseringstendenser («for-at»), ville det være utslagsgivende å ha øye for at congregatio sanctorum ikke kan tenkes «utopisk, stedløs», uten rom og sted, at det mye mer hender, trer fram *ubi et quando visum est Deo* (CA 5). Et slikt fellesskap diffunderer ikke i Væren, samtidig som det aldri er seg sjøl nok, det er ikke uten Deling og Med-delning.

Skissa er enkel, men kan forhåpentligvis likevel inspirere til å (videre)utvikle en onto-teologisk informert menighetsteori i lys av erfaringer fra andre steder og menigheter.

Litteratur

- Akerø, H. A. (1996). Folkekirke og hellighet i Groruddalen. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 97(2-3), 80-93.
- Dallmayr, F. (2008). Eine «undarstellbare» globale Gemeinschaft?: Reflexionen über Nancy (H. Lichtenberg, Overs.). I J. Böckelmann & C. Morgenroth (Red.), *Politik der Gemeinschaft: Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart* (s. 106-132). transcript.
- Dinter, A., Heimbrock, H.-G. & Söderblom, K. (Red.). (2007). *Einführung in die Empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Egeberg, R. M., Breda, K. S., Brandt, N., Schatvet, S. & Jacobsen, C. E.-N. (1985). *Husgrupper – omsorg og fellesskap?* [Prosjektoppgave, Diakonhjemmets Sosialscole].
- Fellesskap i Kristus. Årsrapport 1983.
- Foss, K. (1986). Fornyselsen er det beste som har skjedd Haugerud. *Kirkekontakt* (6), 4.
- Haugerud menighetsråd. Årsmelding 1983.
- Haugerud menighetsråd. (1990). Stiftelsen Fellesskap i Kristus, Haugerud menighet – en kort orientering: Sak 24/90.
- Haugland, E. (1969). Vi vil oss en menighet. I *Kirkespeilet* 1969: Årbok for Oslo bispedømme (s. 85-98).
- Hegstad, H. (1996). *Folkekirke og trosfellesskap: Et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter*. Tapir.
- Hegstad, H. (2015). Kirken som fellesskap: Lutherske folkekirker i forandring. I J. B. Nikolajsen (Red.), *National kristendom til debat* (s. 253-268). Kolon.
- Herzig, F. (2022). kirche klein denken: Poststrukturalistische Impulse für die Kirchentheorie. *Evangelische Theologie*, 82(4), 245-255.
- Kjellberg, S. (1976). Ny menighetsselev i Tveten menighet. *Tveten menighetsblad* (3), 3.
- Kvale, S. & Brinkmann, S. (2021). *Det kvalitative forskningsintervju* (T. M. Andersesen & J. Rygge, Overs., 3. utg.), Gyldendal.
- Lie, G. (Red.) (2009). *Løft dem opp: Kjente lederskikkelser innen internasjonal hellighets-, pinse- og karismatiske bevegelser*. Refleks-Publishing.
- Lie, G. (2011). *Fra amerikansk hellighetsbevegelse til moderne norsk karismatikk: Et historisk overblikk*. Akademia.
- Lundby, K. (1987). *Troskollektivet: En studie i folkekirkens oppløsning i Norge*. Universitetsforlaget.
- Lundby, K. (2000). Med Tøyen i tankene: Etterskrift om ekklesiologi og sosiologi. *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 13(1), 21-25.
- Myhre-Nielsen, D. (1998). *En hellig og ganske alminnelig kirke: Teologiske aspekter ved kirkens identitet i samfunnet*. Tapir.
- Nancy, J.-L. (2018). *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht* (E. v. d. Osten, Overs.). Turia + Kant.
- Olsen, K.-J. (1980, 11. juli). En fellesskapende kirke. *Folkets Framtid*, s. 3 og 9.
- Rennie, D. L. (2005). Die Methodologie der Grounded Theory als methodische Hermeneutik: Zur Versöhnung von Realismus und Relativismus. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, 6(1), 85-104.

- Roth, U. (2021). Kasuslehre: Epistemologische Notizen zum Programm einer «kasuellen» Praktischen Theologie. I S. Beckmayer & C. Mulia (Red.), *Volkskirche in postsäkularer Zeit: Erkundungsgänge und theologische Perspektiven* (s. 163–177). Kohlhammer.
- Rødahl, G. (1976). Årets kirke: Romsås-kirken – Trehus i betongby. I G. Rødahl (Red.), *Årbok for Den norske kirke* (s. 78–82). Andaktsbokselskapet.
- Sagert, D. (2021). *minderheitlich werden: Exprimment und Unterscheidung*. Evangelische Verlagsanstalt.
- Schmidt, U. (2020). Nordisk praktisk-teologisk ekklesiologi: Aktuelt fagfelt og aktuelle spørsmål. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 37(1), 19–31.
- Steen, A. (1981). Stort besøk i menigheten i juni. *Kirkekontakt* (5), 10–11.
- Stoellger, P. (2010). Mit-Teilung und Mit-Sein: Gemeinschaft aus «Neigung» zum Anderen: Zu Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft. I E. Bippus, J. Huber & D. Richter (Red.), *«Mit-Sein»: Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen* (s. 45–64). Springer.
- Süßmann, J. (2007). Einleitung: Perspektiven der Fallforschung. I J. Süßmann, S. Scholz & G. Engel (Red.), *Fallstudien: Theorie – Geschichte – Methode* (s. 7–27). trafo.
- Svalheim, P. (2015). *Jesusvekkelsen: en fortelling fra 70-tallet*. Vårt Land.
- Sørbo, J. I. (1985). *Blomsterbarn i kyrkja*. Samlaget.
- Ulstein, J. O. (2022). *Oppbrotsteologi på det lange 70-talet: Frigjeringsteologi, marxisme, sosialetikk*. Cappelen Damm Akademisk.
- Voksø, P. (1994). *Kirkeliv og kirkelov: Inntrykk fra 50 års historie*. Verbum.
- (1972). Et utdannelsestilbud med appell: Menighetsseminaret i Oslo vokser – gode erfaringer peker fremover. I *Kirkespeilet 1972: Årbok for Oslo bispedømme* (s. 17–23).
- (1983). Formannen i menighetsrådet: Husgrupper og annet arbeid hånd i hånd. *Kirkekontakt* (6), 2.
- (1988). Haugerud på korsvei. *Kirkekontakt* (4), 1.
- (1993). Pass opp for Miljøheimevernet på Hellerud!. *Kirkekontakt* (1), 4.

Hvad synger menigheden?

Abduktiv genreanalyse af 117 danske salmer

MIKKEL GABRIEL CHRISTOFFERSEN

Lektor i Praktisk Teologi og Dogmatik, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet
mch@teol.ku.dk ORCID 0000-0001-6895-751X

ABSTRACT

This article develops a typology of hymn genres focused on how the hymns themselves depict their own communicative situation. Hymns address God through “prayer” and “praise” (*sacrificium*). But they also address the created world through “hymns of preaching,” “hymns of witness,” and “hymns of contemplation,” allowing God to speak to the congregation through human words about God (*sacramentum*).

The purpose of this genre typology is to contribute to the foundation for future hymnological explorations. Focusing on communicative genres in hymns can aid in literary theological analyses of hymns and facilitate discussions of hymn genres in church services. Finally, the genre typology can invite empirical explorations of the thoughts and feelings of hymn singers.

The genre typology emerged from an abductive analysis of 117 Danish hymns, in dialogue with genre theory and hymnological literature, particularly the works of Norwegian hymnologists Sigmund Mowinckel and Dagfinn Zwilgmeier.

NØGLEORD

Hymnologi. Liturgik. Genre. Torgauformlen. Lovsang. Bøn. Prædiken. Vidnesbyrd. Betragtning. Sacramentum. Sacrificium.

Indledning

»I dette hus skal intet andet foregå end dette, at Gud taler til os i sit hellige ord, og vi svarer ham i bøn og lovsang.« Sådan formulerede Luther sit gudstjenestesyn i en prædiken ved indvielsen af slotskirken i Torgau 15. oktober 1544 (Luther, 1913, s. 588). Ifølge dette gudstjenestesyn, som nordiske liturger ofte citerer som »Torgauformlen« (Harbsmeier, 1995, s. 284; Holter, 2008, s. 39; Lorensen, 2018; Rønkilde, 2013, s. 17, fn. 2), er gudstjenesten en dialog. Gud taler til menigheden, mens menigheden svarer i bøn og lovsang. Formuleret med begreber fra reformationstiden består gudstjenesten altså både af *sacramentum*, hvor Gud taler til mennesket gennem menneskets egne ord om Gud, og *sacrificium*, hvor mennesket besvarer Guds tale.¹

Ser man på salmesangen i lyset af dette gudstjenestesyn, opstår der et bestemt blik på salmernes genrer, nemlig salmerne som kommunikationsredskab: Hvem siger hvad til hvem? At salmer er kommunikation, har hymnologer diskuteret længe.² Gammeltestamentleren Sigurd Mowinckel, som best er kendt for sit arbejde med Salmernes Bog, mener således, at salmebogens salmer udelukkende skulle være *sacrificium*, dvs. de skulle kommunikere menighedens svar til Gud (1927, s. 153, 157). Som belæg for denne position henviser Mowinckel lidt upræcist til Luther, men isoleret set kan man godt læse Torgauformlen i denne restriktive retning: Gud taler til mennesket »kun« gennem prædiken og sakramenter, mens salmesangen er den bøn og lovsang, menigheden svarer med. Den norske lituriker Ingemann Ellingsen fremhæver imidlertid, at salmesang ifølge Luther ikke kun er til for, at mennesker kan svare på Guds tale, men også for, at »evangeliet skal gå i svang«. Derfor har salmesangen den mere generelle opgave at »gøre Guds ord levende for folk« (1980, s. 200; se også Christiansen, 2014, s. 134–135). Salmerne er altså ikke kun *sacrificium* (menighedens ord til Gud). De er også *sacramentum* (Guds ord til menigheden).

1 Som Præstholm påpeger (2024, s. 47), findes disse begreber i *Konkordiebogens* »Apologie der Konfession« (1979, s. 354). Apologien definerer dog de to begreber som praksisser, hvori Gud giver mennesker syndernes forladelse (*sacramentum*), og hvori mennesker giver Gud ære (*sacrificium*). Selvom denne gavedynamik sætter en anden accent end Torgauformlens kommunikationsteoretiske, er det næppe denne gavedynamik, Torgauformlen afviser, når den siger, at der i gudstjenesten skal foregå »intet andet end« kommunikation. Torgauformlens afvisning må snarere ses som et spejl af den lutherske afvisning af den katolske forståelse af *sacrificium* (se hertil Harbsmeier, 1995, s. 282–284).

2 At salmerne optræder i genrer, påpeger både Præstholm (2024, s. 156, fn. 97) og Solten (2014, s. 228–229) – uden dog at systematisere genrerne.

For at bringe disse diskussioner om salmernes rolle i gudstjenesten³ ind i en nutidig hymnologisk kontekst er der behov for at diskutere de konkrete måder, som *sacramentum* og *sacrificium* kommer til udtryk på. Både *sacramentum* og *sacrificium* har undergenrer. Mowinckel kritiserer således *sacramentum*-genrerne prædikener, formaninger, belæringer, betragtninger uden at give meget præcise definitioner af dem, mens han fremhæver bøn og lovsang som hovedgenrerne inden for *sacrificium* (Mowinckel, 1927, s. 157–162; 166). I denne artikel kommer jeg med et nyt forslag til en sådan salmegenretypologi.

På baggrund af denne typologi kan jeg besvare et aspekt af spørgsmålet: »Hvad synger menigheden?«, nemlig »Hvilke kommunikative genrer findes der i et udvalg af de salmetekster, menigheden synger?« Spørgsmål om hvad menigheden synger, har imidlertid også en empirisk side, der handler om, hvilke genrer der er mest udbredte i højmassen, og hvad menigheden foretager sig i hjertets skjul, mens de synger salmer. Fyldestgørende besvarelse af disse to spørgsmål vil kræve kvantitative (Christiansen, 2014, s. 136–140) og kvalitative empiriske undersøgelser (Ødegaard, 2020), som jeg ikke har foretaget. I denne artikel udvikler jeg en teoretisk ramme, der kan bidrage til videre empiriske studier i hymnologi.

Metode

Metodisk lægger jeg mig i sporene på den norske hymnolog Dagfinn Zwilgmeyer, der i 1942 udgav en analyse af salmernes kommunikative genrer i bogen *Den norske salme*. Min tilgang er forskellig fra Zwilgmeyers på tre måder. For det første har Zwilgmeyer ikke de genreteoretiske begreber til rådighed, som jeg trækker på.

For det andet diskuterer Zwilgmeyer salmegenrer ud fra sin tids salmebog: *Landstads reviderede salmebog*, som blev autoriseret i 1924 og publiceret i 1926. Jeg har derimod arbejdet med salmer fra Den Danske Salmebog 2002 (DDS). Specifikt analyserer jeg de 117 salmer som en gruppe eksperter foreslår som den danske folkekirkes basissalmer (Balslev-Clausen et al., 2014).⁴ Eftersom jeg analyserer netop disse 117 danske salmer, kan jeg ikke love, at artiklens forslag til en genretypologi vil indfange alle historiens salmer, alle fremtidige salmer og alle salmer fra andre kirkelige og geografiske kontekster. Men jeg vurderer, at genretypologien vil stille relevante spørgsmål til forståelsen også af andre salmer end de 117.

3 Præmissen er altså, at gudstjenestesynet påvirker salmelæsningen, og derfor vil mere konkrete og forskellige gudstjenestesyn (Lathrop, 1993; B. F. Nielsen, 2017; Nørager Pedersen, 1969) også påvirke salmelæsningen. Denne analytiske tilgang er dog ikke mit ærinde her.

4 Har man ikke DDS ved hånden, kan man eftergå eksemplerne på <https://www.dendanskesalmebogonline.dk>.

For det tredje går Zwiłgmeyer deduktivt til værks, dvs. han analyserer og vurderer sin tids salmebog ud fra et givet sæt af genrer. Min tilgang er snarere abduktiv. Hvor den deduktive metode slutter fra teori til materialet, og den induktive slutter fra materialet til teorien, undersøger den abduktive metode materialet fra et teoretisk udgangspunkt, observerer noget overraskende i materialet og formulerer derefter ny teori, der kan opløse overraskelsen (Alvesson & Kärreman, 2007, s. 1269).

Konkret begyndte jeg i forestillingen om salmer som bøn, lovsang og beken-delse (Eriksen, 2013). Denne forestilling bredte jeg ud til et grundspørgsmål, om hvem der siger hvad til hvem i salmeteksterne. Fra dette udgangspunkt nærlæste jeg de 117 salmer og udfærdigede et udkast til en salmegenretypologi ud fra to kriterier: Genrerne skulle have en vis udbredelse i materialet, og genretypologien skulle give et håndterbart overblik over kommunikative variationer i salmerne. Dette udkast diskuterede jeg med to teologistuderende, Tabitha Cédet Gaihede og Morten Østergaard Hansen, som jeg havde spurgt om at genrebestemme de 117 salmer. Denne diskussion gav anledning til væsentlige nuanceringer af typologien, ligesom også læsningen af hymnologisk litteratur gjorde. Nærværende artikel er resultatet af hele denne hermeneutiske proces.

Overblik over resultatet

For at lette læsningen af det følgende giver jeg her et overblik over det typologiske resultat.

Først og fremmest fandt vi flere salmer, der havde Gud i grammatisk tredje person. Liturgisk sprog med Gud i tredje person kan den lutherske teologi fortolke som Guds tale til mennesket gennem menneskets ord om Gud, dvs. som *sacramentum*. Blandt disse *sacramentum*-salmer fandt vi tre distinkte genrer, som jeg ender med at kalde prædikensalmer, vidnesbyrdsalmer og betragtningssalmer.

Dernæst bekræfter typologien den gængse distinktion mellem bønssalmer og lovssangssalmer, der har det til fælles, at de henvender sig til Gud som grammatisk anden person. Det er salmer som *sacrificium*, altså som menneskets henvendelse til Gud.

Vi opdagede også en hybridgenre, som jeg kalder »indirekte lovsang«, som ifølge sin grammatiske form taler om Gud, men som i sit indhold opfordrer nogen til at synge lovsang og derfor indirekte fungerer som lovsang til Gud (*sacrificium*).

Gud taler til os gennem sit hellige ord ... (<i>sacramentum</i>)				... og vi svarer ham i bøn og lovsang (<i>sacrificium</i>)	
Gud i 3. person				Gud i 2. person	
Prædiken	Vidnesbyrd	Betragtning	Indirekte lovsang	Bøn	Lovsang

FIGUR 1 Salmegenrer

Endelig noterede vi, at en enkelt salme i materialet kunne fortolkes sådan, at Gud selv var grammatisk subjekt for dele af salmens ytringer, nemlig Brorsons »Her vil ties, her vil bies« (DDS 557). Dette særlige fænomen vender jeg tilbage til i diskussionen, hvor jeg teoretisk overvejer forholdet mellem salmegenrerne og modtagelsen hos den syngende menighed. Inden jeg når til disse emner, ser jeg nærmere på den genreteori, jeg har lagt til grund.

Genre og salmer: Genreteori

Artiklens genreteori har jeg fundet hos den danske litterat Sune Auken, der har samlet sin genreforskning i bogen *Genre i litteratur og samfund*.⁵ Med henvisning til den retoriske genreteoretiker Carolin Miller påpeger Auken, at begreberne form, indhold og funktion er grundlæggende for genreteorien (Auken, 2023, s. 44+52; Miller, 1984).

Form-indhold-funktion

Enhver ytring findes i en bestemt sproglig ikklædning, som man kalder ytringens *form*. For eksempel hører det til formen på ytringen »stop!«, at den står i imperativ. En ytring indeholder også (typisk) en semantisk udsigelse, altså et bestemt *indhold*, som ytringen kommunikerer. »Stop!« er et påbud om at holde op med det, man foretager sig. Endelig kan man overveje ytringens praktiske *funktion*, altså overveje de situationer, hvori ytringen har sin berettigelse. Ytringen »Stop!« kan være relevant, når der er risiko for et færdselsuheld. Situationer, der gentager sig, kalder på den samme slags ytringer. Deraf opstår der genrer i ytringerne.

5 Jeg benytter altså ikke Morten Nøjgaards litteraturhistorisk orienterede definition af genre som »en tidsafgrænset gruppe af tekster, som frembyder et passende antal fælles strukturtræk« (1976, 49). Dog vil jeg indbyde læsere til at foretage genreteoretiske analyser af historisk afgrænsede salmesæt, f.eks. Grundtvigs salmer. Dette har ikke været mit ærinde her.

Situationer, der gentager sig, kalder genreteorien for ytringens *exigence* (Miller, 1984, s. 155–156). Man kunne sige, at bønnens *exigence* er en oplevelse af magtesløshed i en nødsituation.

Ud fra denne grundlæggende iagttagelse påpeger Auken, at den traditionelle, litterære tilgang til genrer typisk har haft fokus på tekstens form og indhold, som f.eks. folkeeventyrgenren, der tit optræder i et mundtligt sprog og med tre prøvelser. Imidlertid har den retoriske genreteori, som er vokset ud af teoretikeren Carolin Millers arbejde, haft fokus på ytringens retoriske funktion, dvs. på den handling, som ytringen muliggør (Auken, 2023, s. 28–29).

Alle tre tilgange – form, indhold og funktion – er afgørende for læsningen af salmer. Salmer er ikke kun tekster; de er også sproglige virkemidler, der gør bestemte handlinger mulige i bestemte kontekster, f.eks. højmessen. For at fastholde dette retoriske fokus vil jeg i det følgende analysere salmer ud fra et blik på, hvem der henvender sig til hvem om hvad i salmerne, dvs. salmerne som anledning til faktisk kommunikation. Denne analyse vil især bero på overvejelser om form og indhold i salmegenren. Jeg går altså litterært til værks – som forberedelse til en diskussion af salmens mulige funktion som henvendelse i gudstjenesten.

Denne litterære tilgang skyldes, at en salme typisk er, hvad Auken kalder en »kompleks ytring«. Simple genrer – hverdagslivets mange genrer – afkoder vi lynhurtigt, næsten passivt. Når vi ser en plakat på en busstander, afkoder de fleste af os med det samme genren »ejendomsmæglerreklame« (Auken, 2023, s. 12), i hvert fald hvis reklamen er vellykket. Gennem vores opvækst lærer vi en række genrer at kende, som vi benytter, når vi ytrer os, helt uden at overveje ytringerne som genrer (Auken, 2023, s. 35). For at forstå mere komplekse ytringer, er der imidlertid behov for mere indgående analyser af ytringens form og indhold. »Jo mere kompleks [ytringen] bliver, jo mere får man brug for en analyse af form og tema for fuldt ud at forstå ytringens funktion« (Auken, 2023, s. 53). Mange salmer er komplekse tekster, som det kræver sproglig og teologisk dannelse at afkode. Derfor er der en spænding mellem en salmes form/indhold og denne salmes funktion i gudstjenesten.

Salmer som kommunikation

Min genreanalytiske tilgang handler altså om salmernes kommunikation. Auken påpeger, at genrer altid vil være udtryk for et perspektiv på en tekst.⁶ »Valget af

6 I sin liturgiske lærebog bruger Holter en tilsvarende iagttagelse til at undlade at udfolde variationen af salmegenrer (2008, s. 259). Jeg opfatter derimod denne artikels genretypologi som velegnet stof til en lærebog, fordi typologien kan bruges til at åbne salmer med.

genre i en analyse vil fremhæve nogle egenskaber ved et værk, mens det henlægger andre i skygge« (2023, s. 51). F.eks. kan man genreanalysere Grundtvigs »Sov sødt, barnlille« (DDS 674) på flere måder. Ud fra perspektivet »den naturlige tid« er denne salme en aftensalme, for den kan synges til et barn, der skal sove, men er bange for nattenørket. Til højmessen kan den fungere som dåbssalme, fordi den angiver dåben som begrundelse for, at barnet kan sove trygt: »Guds fingre grande/slog kors for din pande,/Guds Enbarnes røst/slog kors for dit bryst,/thi skal ingen djævel dig skade« (strofe 2). Ud fra genrelogikken i DDS tilhører den afsnittet »Kristenlivet/Trøst og fred«, fordi ethvert kristent menneske kan være dette sovende barn. Endelig stiller Torgauformlens gudstjenestesyn et fjerde genrepørgsmål: Hvad er salmens kommunikation, dvs. er denne salme *sacramentum* eller *sacrificium*, og hvordan kan sådan en salme nærmere bestemmes inden for disse kategorier? Et fokus på salmens kommunikation er altså udtryk for en bestemt erkendeinteresse, der kommer af Torgauformlens gudstjenestesyn.

Nu vil jeg udfolde nærmere, hvad jeg mener med salmens kommunikation. Den, der giver udtryk for noget i salmedigtet, kalder jeg »salmesubjektet«. Salmesubjektet kan være et entalssubjekt, et eksplicit jeg, dvs. jeg, mig, min/mit, f.eks. »Giv mig, Gud, en salmetunge« (DDS 4). Subjektet kan også være kollektivt, et »vi«, f.eks. »Spænd over os dit himmelsejl« (DDS 29). Endelig kan salmesubjektet være anonymt, så man ikke ved, om det står i ental eller flertal. Dette er tilfældet i »Herre Gud! Dit dyre navn og ære« (DDS 7). Fordi den, der synger, skal kunne tage salmens jeg i sin egen mund, er det afgørende, at salmesubjektet ikke er for snævert eller privat, men er åbent for, at hele menigheden kan synge med på det (Præstholm, 2024, s. 73; Skyum-Nielsen, 2014, s. 21).

Den, salmesubjektet henvender sig til i salmedigtet, kalder jeg salmens »tiltale«. Grammatisk vil den, der tiltales, stå i anden person: Du, I. Indimellem vil salmens tiltale være så tydeligt markeret, at den kræver et udråbstegn: »Herre Gud! Dit dyre navn og ære« (DDS 7). Salmens anden person kan også være anonym, så salmen ikke indeholder nogen udtalt tiltale.

Den, salmesubjektet taler om i salmedigtet, kalder jeg salmens »omtale«. Salmesubjektet henvender sig om noget. Der er et budskab, som salmesubjektet gerne vil ud med, og derfor bryder salmesubjektet ud i sang. Salmen »Det første lys er Ordet, talt af Gud« omtaler fire lys, der symboliserer henholdsvis skabelsen, julen, påsken og pinsen (DDS 87). Det, der omtales, står i grammatisk tredje person.

Som udgangspunkt – og der er en undtagelse – vil det være sådan, at hvis salmen tiltaler Gud, er salmen *sacrificium*, altså en henvendelse fra menigheden til Gud. Hvis salmen omtaler Gud, er salmen *sacramentum*, dvs. en henvendelse fra Gud – gennem det menneskelige ord om Gud – til os, som det f.eks. sker i nadveren: »Dette er Jesus Kristi blod«.

Salmegenrer: Resultatet af den abduktive proces

I det følgende udfolder jeg den seks-delning af salmernes undergenrer, som er processens abduktive resultat. Af pladshensyn formidler jeg resultaterne af processen med repræsentative eksempler snarere end de indimellem også vanskelige konkrete salmeanalyser, der ligger til grund for resultaterne.⁷ I forlængelse af Torgauformlens teologiske logik begynder jeg med *sacramentum*-salmernes.

Prædikensalmen

Den første af de tre salmegenrer, hvori Gud taler til menigheden gennem menneskers ord om Gud, kalder jeg prædikensalmen. Min definition af prædikensalmen har to dele. For det første henvender prædikensalmens salmesubjekt sig eksplicit til nogen, der ikke er Gud, dvs. til sig selv eller den skabte omverden, som befinder sig i en nøds- eller mangelsituation. Fordi tilhøreren befinder sig i denne situation, har tilhøreren brug for at høre, hvem Gud er, og hvorfor Gud har betydning for tilhøreren. Derfor – og det er den anden del af definitionen – er det Gud, salmesubjektet omtaler.

Et eksempel på prædikensalmen har vi i »Sov sødt, barnlille« (DDS 674), der henvender sig til et barn, der har svært ved at falde i søvn, med en prædiken om overvindelsen af mørkets kræfter i dåben. Et andet eksempel har vi i »Gak ud, min sjæl, betragt med flid« (DDS 726), hvor salmesubjektet opfordrer sig selv til at lægge mærke til Guds underfulde gaver. Endelig findes der salmer, der henvender sig til et mere åbent »du«, f.eks. »Kom, følg i ånden med« (DDS 142). I disse salmer forkynnder salmesubjektet altså til en anden, f.eks. barnet, sig selv eller et uspecificeret du.

Mowinckel og Zwilgmeyer er begge kritiske over for det, jeg har kaldt prædikensalmer, men som de i høj grad kalder »formaningssalmer« (Mowinckel, 1927, s. 159) eller »vækkelsessalmer« (Zwilgmeyer, 1942, s. 107). Med denne kategorisering ser de åbenbart flere formanende lovprædikener end forkyndende evangelieprædikener i deres tids salmer, sammenlignet med mit materiale.⁸

7 Indsigt i analysematerialet kan rekvireres ved henvendelse til mig.

8 Eller måske har de hymnologiske eksperter bag de 117 basissalmer netop udvalgt de evangeliske. Ifølge Iben Krogsdal findes der nemlig et væld af det, hun kalder »karmasalmer« i DDS, dvs. salmer, der kræver menighedens handling og truer med straf (2021).

Vidnesbyrdsalmen

Hvor prædikensalmen har fokus på at prædike ordet til en modtager, har den næste genre fokus på afsenderens forhold til ordet. Et salmesubjekt, typisk et jeg, giver poetisk udtryk for den betydning, evangeliet har for salmesubjektet. Denne genre kalder jeg vidnesbyrdsalmen (se også Zwilmeyer, 1942, s. 94).

Genren har typisk et individuelt salmesubjekt uden eksplicit tiltale, som vi ser det i »En rose så jeg skyde«, der handler om rosen som metafor for Kristus, i hvem lyset brød frem og spredte mørket i jegets og menighedens liv (DDS 117). Genren er ikke en takke-lovsang, som ville henvende sig til Gud, men et vidnesbyrd over for mennesker om, hvad Gud har gjort for salmesubjektet (se Mowinckel, 1927, s. 159).

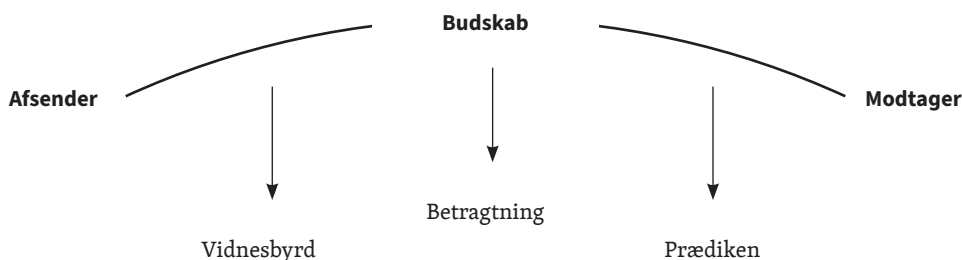
Selvom vidnesbyrdsalmen sjældent ekspliciterer, hvem den henvender sig til, kan den være *dialogisk* i sin udformning. »Påskeblomst! hvad vil du her?« er et eksempel (DDS 236). Her udfolder salmens jeg sine refleksioner over påskens og påskeblomstens betydning for jegets liv i samtale med en påskeblomst, som salmesubjektet overvejer betydningen af (strofe 1), beskriver (strofe 2), stiller spørgsmål til (strofe 3-4), drikker af (strofe 5) og sågar lytter til, fordi påskeblomsten prædiker påskeevangeliet til salmesubjektet: »Ja, jeg ved, du siger sandt:/ Frelseren stod op af døde!« (strofe 6).

Betragtningssalmen

Den sidste genre kalder jeg *betragtningssalmen*, inspireret af den norske hymnologi,⁹ selvom jeg fastholder, at kun salmer med Gud i tredje person kan være betragtningssalmer.¹⁰ Hvor prædikensalmen og vidnesbyrdsalmen henholdsvis lagde vægten på aksen budskab-modtager og på aksen budskab-afsender, står selve indholdet mere centralt i betragtningssalmen.

9 Ordet »betragtningssalme« indfanger bedre salmernes naturbeskrivelser, f.eks. de første to vers af »Nu falmer skoven trindt om land« (DDS 729), eller genfortællingerne af bibelhistorien, f.eks. »Dejlig er den himmel blå« (DDS 136), end ordene »læresalme« eller »bekendelsessalme«, som vi også overvejede på dette sted.

10 Både Zwilmeyer og Mowinckel mener, at »O hoved, højt forhånet« (DDS 193) er betragtning (Mowinckel, 1927, s. 170; Zwilmeyer, 1942, s. 94), men eftersom denne salme helt eksplicit tiltaler Jesus, vil jeg hellere forstå den som lovsang.

FIGUR 2 *Sacramentum*-salmer

Hvor vidnesbyrdets salmesubjekt typisk var individuelt, vil salmesubjektet i betragtningssalmen typisk være anonymt eller kollektivt. Et anonymt salmesubjekt har vi i adventssalmen »Det første lys er Ordet, talt af Gud« (DDS 87), der betragter Guds frelseshistorie gennem en udlægning af de fire lys i adventskransen. Et kollektivt salmesubjekt har vi i »Vor Gud han er så fast en borg«, hvor menigheden synger om den Gud, som den sætter sin lid til, når omverdenen truer (DDS 336).

Hvor prædiken ekspliciterer sin tiltale – minimum som et du – har betragtningssalmen typisk en anonym tiltale. Betragtningssalmen ekspliciterer ikke, hvem den henvender sig til. Dog er der også undtagelser fra denne regel. Salmen »Velkommen igen, Guds engle små« (DDS 99) taler til englene, der kommer fra Himlen ved juletid. Salmen beder englene om at komme indenfor, men den er hverken en bøn til Gud eller en lovsang til Gud. Salmen tiltaler heller ikke englene for at trøste eller formane som en prædiken. Så »Velkommen igen« kan anskues som en dialogisk betragtning. Eller måske viser »Velkommen igen«, at genretypologien ikke indfanger alle måder at skrive salmer på, og dermed at den abduktive metode støder på grænser, hvis teorien skal kunne operationaliseres.

Prædiken, vidnesbyrd og betragtning som sacramentum

Hermed er jeg nået til vejs ende med *sacramentum*-salmerne. Alle tre genrer – prædiken, vidnesbyrd og betragtning – gør det muligt for Gud at tale til menigheden på forskellig vis. Den salmesanger, der synger prædikensalmen »Sov sødt, barnlille« ved en dåbsgudstjeneste, kan i sinde prædike om dåben til det konkrete dåbsbarn og derved selv blive overbevist om dåbens eksistentielle betydning, for prædikanter prædiker samtidig til sig selv (Arendt, 1996, s. 42; Kierkegaard, 2005, s. 109). Gud kan også tale til mennesker gennem en vidnesbyrdsalme. Når en salmesanger afsynger et vidnesbyrd om salmesubjektets forhold til Gud, får

salmesangeren mulighed for at være til stede i dette gudsforhold for en stund, og måske ligefrem tilegne sig dette gudsforhold som sit eget. Endelig vil salmesangeren kunne høre Guds ord gennem de betragtninger, et salmesubjekt anstiller om Guds liv og virke i verden.

For at anskueliggøre sammenhængen mellem disse tre salmegenrer og *sacramentum* kan man sammenligne med prædikener fra prædikestolen, som er *locus classicus* for liturgisk *sacramentum* (Engemann, 2019, s. 471). Fra prædikestolen hører menigheden sommetider præsten tiltale menigheden eksplicit, som eksistensteologer havde for vane (Bjerg, 2002, s. 54).¹¹ Det er dette greb, jeg har kaldt for »prædiken« som kommunikativ salmegenre. Vidnesbyrd med en tydelige jeg-stemme kan menigheden også høre i præstens prædiken, hvilket ligger i forlængelse af Manfred Josuttis' argumentation for bruge »jeg« på prædikestolen (Josuttis, 1974).¹² Og endelig findes der prædikener fra prædikestolen som er rene betragtninger uden vægt på hverken jeg eller du. Alle tre genrer kan således være Guds ord til mennesker gennem menneskers ord om Gud, og derfor kan salmer i disse genrer også.

Efter disse overvejelser går jeg til *sacrificium*-salmerne, hvor menigheden får mulighed for at svare Gud i bøn og lovsang.

Bønssalme

Den første *sacrificium*-salme er *bønssalmen* (Mowinckel, 1927, s. 174-175; Zwiłg-meyer, 1942, s. 75-76). I en bønssalme beder salmesubjektet Gud om noget. Denne forståelse af bøn som bedebøn, begærbøn eller anmodningsbøn udgør en lidt snæver forståelse af ordet »bøn«. Ordet bøn har også bredere – og dybere – konnotationer. Bøn er »at være i Guds nærhed« (Pedersen, 1990, s. 10). Hvis bøn er nærhed med Gud, vil man også kunne forstå de øvrige genrer, især lovsang, som bøn (D. Jørgensen, 2019, s. 64). Jeg benytter imidlertid en snæver betydning af ordet bøn som anmodning.

I bønssalmen lægger salmesubjektet det frem for Gud, som salmesubjektet ønsker. Salmesubjektet befinder sig i en nød- eller mangelsituation. Denne situation vil salmesubjektet gerne udfries fra, og salmesubjektet beder derfor Gud om

11 At ordet prædiken både er navnet på en kirkelig praksis og på en salmegenre kunne jeg have undgået ved med mere sprogfunktionelle termer for salmegenrerne, henholdsvis konative, emotive og referentielle salmer (C. Jørgensen & Koch, 2023, s. 157). Men så ville man ikke have fået konnotationerne fra den kirkelige praksis med i begreberne.

12 Josuttis diskuterer forskellige legitime jeg'er på prædikestolen og er dialektisk-teologisk kritisk overfor det prædiken-jeg, der vil verificere sandheden med egen erfaring (1974, s. 91-94; se også Engemann, 2019, s. 74-80).

hjælp. Tiltalen i bønssalmen er derfor altid Gud. I den kristne bøns logik er det Gud – som Fader, Søn eller Helligånd – der skal give mennesket, hvad det har brug for, så salmesubjektet henvender sig til Gud.¹³

Ordet »anmodning« er nærmest for svagt, hvis man betænker, at bønssverberne i bønssalmerne næsten altid står i imperativ, f.eks. »Spænd over os dit himmelsejl« (DDS 29).¹⁴ Det er egentlig bemærkelsesværdigt, at bønnens sprog ikke er høfligere eller mere ydmygt. Men bønssproget tillader, at man taler til Gud i imperativ. Dog findes der også bønner i optativisk konjunktiv – og med Gud i tredje person (!): »Give da Gud, at hvor vi bo, /altid, når klokkerne ringe, /folket forsamles i Jesu tro« (DDS 323:7).¹⁵

Bønnens indhold – omtalen – er det, salmesubjektet beder om. Salmebønnen skal fungere i mange sammenhænge og i mange år, så den vil typisk være mere generel end kirkebønnen, som præsten kan skrive præcis til den situation, søndagsmenigheden står i. Salmebønnen og kirkebønnen har dog begge hele menigheden som subjekt, hvilket gør dem forskellige fra friere bønsformer, der kan omtale helt personlige problemer (Hunsinger, 2006, s. 99). Salmens omtale er altså nok generel, men den kan godt være varieret – lige fra bønnen om at måtte bo og bygge under Guds vingers skygge (DDS 50) over bønnen om, at ens hjerte må få smag for Jesus (DDS 217), til bønnen om, at Gud må spænde sit himmelsejl over os.

Lovsang

Den anden *sacrificium*-salme er *lovsangen*. Det er en salme, der lovpriser Gud for Guds egenskaber og for de velgerninger, Gud har gjort for verden. Som Merold Westphal og Deborah Hunsinger begge understreger, er lovsangen den form for salmesang, der mest tydeligt placerer salmesubjektet i en henvendelse til Gud for Guds egen skyld. Gud har salmesubjektets fulde opmærksomhed (Hunsinger, 2006, s. 176; Westphal, 2022, s. 14). Salmesubjektet har erfaret Guds godhed og

13 Om salmesubjekter bør bede Gud om at tage ansvar for en situation eller om kræfter til, at man selv kan klare situationen, er genstand for kritisk diskussion (Præstholt, 2024, s. 59).

14 I bønssalmer er der også verber i indikativ, der nærmere beskriver, hvad man beder om, f.eks. et kildevæld, der *skaber* liv i strømmen, DDS 29:2. Derudover er imperativer ikke lig med bøn. »Sorrige og glæde« slutter således med ordene »Lad da min lod og min lykke kun falde, hvordan min Gud og min Herre han vil« (DDS 46:7), hvilket snarere er en selvhængivelse til Gud i vidnesbyrds form.

15 Hvor det første verbum »Give, da Gud« er optativisk konjunktiv, er det andet verbum (klokkerne ringe), en gammel pluralisform af indikativ (dvs. klokkerne *ringer*). Præstholt kommenterer på optativisk konjunktiv i salmer og liturgi (2024, s. 89–90).

storhed og vender sig mod Gud med tak og beundring. Lovsangen er således kendetegnet ved direkte henvendelse til Gud.¹⁶

I modsætning til bønssalmen, hvor der fandtes verber i imperativ, står verberne i lovsangen i indikativ, for salmesubjektet beskriver Guds væsen og egenskaber. Når salmen lovpriser Guds egenskaber, minder det om salmeforskningens betegnelse *hymne*, f.eks. Ingemanns »Til himlene rækker din miskundhed, Gud« (DDS 31). I denne verslinje er det Guds egenskab »miskundhed«, som salmesubjektet beskriver som så omfattende, at den rækker helt til himlene (DDS 31:1). Når salmen besynger og takker for konkrete velgerninger svarer det til *takkesalmen*, når Ingemann i samme salme skriver, at Gud fører sjælene ud af fangenskabet til frelse, og at Gud husker på skabelsens suk (DDS 31:2).¹⁷

Indirekte lovsang

Endelig har jeg fundet en særlig genre af salmer, der henvender sig til andre for at få dem til at lovprise Gud. Denne genre kan vi kalde en hybridgenre mellem *sacrificium* og *sacramentum*, for selvom dens *form* minder om prædikengenren ved at henvende sig til noget skabt, er indholdet ikke at intervenere i en nød- og mangelsituation; *indholdet* er snarere en opfordring til at synge lovsang og derfor er den sproglige *funktion* henvendelsen til Gud i lovsang.

Salmesubjektet kan henvende sig til sig selv (»lov ham, min sjæl«, DDS 2:1), til klokkerne (»Kimer, I klokker!« DDS 100), til menigheden (»Ton, vor lovsang, højt i sky«, DDS 241:2), eller til alle skabninger, der kan synge (»alt, hvad som efter fugleskik/med sanglyd drager ånde,/lovsynge Gud, for han er god, DDS 10).

Lovsangens henvendelse indeholder et påbud eller en opfordring til at synge lovsang til Gud. Centrale verber står således i imperativ (»lov« DDS 2) eller i optativisk konjunktiv (»lovsynge«, DDS 10). For at analysere verbernes modus rigtigt, skal man vide, at ældre salmeskribenter formulerer imperativ pluralis som indikativ. »Kimer, I klokker« (DDS 100) er simpelthen et påbud til klokkerne om at kime, så de kan synge lovsang om den Gud, der har sendt sin himmelske fred til jorden julenat. En del ældre salmers lidt gådefulde verbalformer er egentlig befalinge (se også fodnote 15).

16 Dog kan salmer også udtrykke lovsang med Gud i tredje person, f.eks. i formen »Ære være Gud i det høje« (DDS 218).

17 Mowinckel bruger hymnen som overkategori for lovsange og takkesange (1927, s. 167), mens Zwilmeyer bruger lovsang og hymne synonymt ved siden af takkesange (1942, s. 36).

Genre og poetiske tekster

I det foregående er jeg gået ud fra distinktionen mellem salmer som *sacramentum* og som *sacrificium* for at afklare hver types undergenrer (prædikensalmen, vidnesbyrdsalmen og betragtningssalmen; bønssalmen og lovsangen; den indirekte lovsang). De eksempler, jeg har givet i gennemgangen ovenfor, er konsekvente udtryk for hver af disse salmegenrer.

Lidt over halvdelen af de analyserede salmer kombinerer imidlertid flere genrer (Præstholm, 2024, s. 75, fn. 32). F.eks. har »Det dufter lysegrønt af græs« (DDS 725) træk af betragtning, prædiken, lovsang og bøn. Enkelte salmer kombinerer *sacramentum*-genrerne (DDS 778), andre begynder i én *sacramentum*-genre og afslutter med en bøn (DDS 71) og flere er rene *sacrificium*-salmer, der kombinerer bøn og lovsang (DDS 69).

Muligheden af kombinationssalmer er vigtig at holde sig for øje, for betydningen af et »du« kan udmærket skifte igennem en salme. I »Befal du dine veje« (DDS 36) er du'et i strofe 1–2 et jordisk du, som salmesubjektet i prædikenstil opfordrer til at stole på Gud. I strofe 3–5 skifter du'et imidlertid til at være Gud Fader, som bedst forstår sin egen trofasthed og nåde, og salmen bliver lovsang. Salmen slutter som prædiken i strofe 6, hvor salmesubjektet igen opfordrer et jordisk du til at overgive sig selv og sin smerte til Gud.

En særlig vanskelighed for genretypologien udgør »Her vil ties, her vil bies« (DDS 557). Her taler et anonymt salmesubjekt til menneskets svage sind som en turteldue. Spørgsmålet er, hvem der taler? Ét fortolkningsbud er, at salmesubjektet er Kristus (Kjærgaard, 2008b, s. 526). Denne fortolkning ville åbne en syvende salmegenre, som man kunne kalde »direkte *sacramentum*«, hvor Gud ikke bare taler til mennesket indirekte gennem sit ord om Gud, men direkte. Jeg diskuterer denne mulighed senere i artiklen. Kristus kan dog næppe være grammatisk subjekt for ordene »Eja, søde førstegrøde« i strofe 4, da førstegrøden ifølge 1 Kor 15,20 er Kristus selv. Derfor foretager denne fortolkning en allegorisk samlæsning med Højsangen, så salmen fremstår som en dialog, hvor Kristus taler til mennesket i stroferne 1, 3, 5–6 og mennesket taler til Kristus i stroferne 2 og 4 (Kjærgaard, 2008b, s. 526). Denne fortolkning er dog omstridt (E. A. Nielsen, 2013, s. 415). Prædikenen kan nemlig også forstås som en ordinær og konsekvent prædikensalme, hvor en forkynder trøster og opmuntrer det svage sind i lyset af Kristus som førstegrøden (E. A. Nielsen, 2013, s. 424). Ordene »Eja, søde førstegrøde« bliver dermed ikke menneskets tale til Kristus, men en begejstret omtale af Kristus som begrundelse for det lille vidnesbyrd om, at salmesubjektet fint kan fryse med tanke på, at vinteren snart forgår, og frelsen snart kommer. Under alle omstændigheder peger denne salme på, at genretypologien i mødet med poetiske tekster skal bruges til

at åbne kvalificerede teologiske diskussioner af salmers meningsindhold, og at denne diskussion sommetider må forblive uafgjort i mødet med poetiske tekster.

Salmer og genre: Diskussion af typologien

Til grund for denne artikels genreinddeling har jeg lagt den sproglige opmærksomhed på, hvem der henvender sig til hvem om hvad, dvs. kommunikations-situationen. Det har jeg gjort mere konsekvent end Mowinckel og Zwilgmeyer. Således mener Zwilgmeyer, at »Kirken den er et gammelt hus« (DDS 323) er en kirkehymne, dvs. en »lovsang til kirken« (1942, s. 67). Sprogligt set er salmen imidlertid klart en betragtningsalme. Det er ikke kirken, der tiltales i lovsang, som det må være kravet til en lovssangssalme. For så vidt kunne en sådan lovsang til kirken godt fungere, eftersom kirken – ikke folkekirken, men den hellige almindelige kirke – er en del af trosbekendelsens tredje trosartikel, ligesom man lovsynger troen, håbet og kærligheden i »O kristelighed!« (DDS 321).

Formålet med at fastholde denne sproglige opmærksomhed på salmens form og indhold er at åbne for en diskussion af den virkelighed, som salmen er en del af, når den synges i gudstjenesten. Det vil jeg gøre i to skridt. Først vil jeg diskutere emnet teoretisk i lyset af begreberne *verden i teksten* og *verden foran teksten* og genregrebet *uptake*. Dernæst vil jeg diskutere emnet i lyset af muligheden for salmer med Gud i første person.

Salmen som tekst og salmens reception hos kirkegængerens

Som tekst betragtet lægger salmer op til en række distinkte kirkelige ytringer, som man kan udsige, mens man synger salmer: Man kan bede, prise, prædike, aflægge vidnesbyrd og betragte. Disse ytringer svarer til distinkte kirkelige praksisser med liturgisk betydning. Men ytrer menigheden sig også på disse måder, mens de synger salmer?

Man kan tænke over dette problem med udgangspunkt i forholdet mellem *verden i teksten* og *verden foran teksten*. *Verden i teksten* er den mening, som læseren kan afdække ved at beskæftige sig litterært med en tekst, f.eks. ved at afdække tekstens egne strukturer. Den genretypologi, jeg har foreslået i denne artikel, er én vinkel på *verden i en salmetekst*. *Verden foran teksten* er den mening, som teksten giver anledning til hos den, der bruger den (Buch-Hansen, 2015).¹⁸ Den

18 Der findes også *verden bag teksten*, som er forfatterens intenderede mening med teksten eller den mening, som giver sig, hvis man læser en tekst i forhold til dens tilblivelses- og udgivelseskontekst. Denne tilgang benytter hymnologien, når den sætter salmer ind i deres kirkehistoriske kontekst (Balslev-Clausen, 2014; Holter, 2008, s. 259–314; Kjærgaard, 2008a).

homiletiske kommunikationsteori har efterprøvet det, som receptionsæstetikken har vidst længe, nemlig, at meningsskabelsen hos prædikentilhørerne kan være en ganske anden, end det som prædikenen som opført lægger op til (B. F. Nielsen, 2001). Gennem empiriske undersøgelser har Marianne Gaarden vist, at den holdte prædiken forbinder sig med den enkeltes livserfaringer og danner et tredje rum, som er den prædiken, den enkelte tager med hjem, og som kan se meget anderledes end både den prædiken, præsten havde påtænkt, og den prædiken, præsten faktisk holdt (2015, s. 133). Det er rimeligt at antage, at også salmens mening og funktion får farve af den livsvirkelighed, kirkegængerne bringer med sig ind i afsyngelsen af salmen, og den opmærksomhed, som kirkegængerne har under afsyngelsen af salmen.

Genreteoretisk handler denne overgang fra salmetekst til sanger om *uptake*. *Uptake* handler om, hvordan modtagere af en ytring responderer på denne ytring. Ytringer tages ikke altid op i den genre, som de var formet i. Et velment råd kan blive taget op som en fornærmelse (Auken, 2023, s. 33). Oversætter man det til salmer, kan den, der synger »Sov sødt, barnlille« (DDS 674), tage salmen op som anledning til at prædike; måske henvender man sig i tanken til det lille barn, der lige er blevet døbt under gudstjenesten eller til ens eget barn, der skal puttes. Men sangeren kan også identificere sig med barnet, der trøstes (se også Garne, 2024, s. 15), hvorved man modtager genren som en prædiken til én selv. Sangeren kan også synge lovsang under en prædikensalme, hvis salmens prædiken bevæger den syngende til at beundre Guds storhed og velgerninger. Salmens dåbsteologi kan også inspirere til betragtninger over dåbens betydning. En opmærksomhed på denne salmes forfatter kan betyde, at kirkegængerens læser salmen i lyset af sin viden om Grundtvig og måske føler sig rigtig grundtvigsk?¹⁹ Endelig kan sangeren have så svært ved at afkode tekstens gamle og kirkelige ord, at den bliver til nonsens.

Alle disse muligheder forudsætter, at kirkegængerens beskæftiger sig kognitivt med salmens poesi. Men salmen har flere muligheder for *uptake* end det. Kirkegængerens kan også modtage den som klangfuld nydelse, som kropslig resonans, som et mærkværdigt sangvalg fra præsten, som skønsang fra korsangeren, som en ny smuk melodi, man skal lære, som fællesskabsfølelse og meget andet. Salme-sang berører ikke kun ens tænkning; det berører også ens forhold til krop, til lyd og musik og til andre gudstjenesteaktører (Eriksen, 2013, s. 196–200).

Hvordan konkrete kirkegængere modtager konkrete salmer i deres kirkelige kontekst, er et empirisk spørgsmål, som kunne være interessant at undersøge.

19 Jf. fodnote 18 vil kirkegængerens dermed anlægge et fokus på verden *bag* teksten.

Besvarelsen af dette spørgsmål vil have betydning for den kraft, med hvilken man kan hævde Torgauformlens gudstjenestesyn som empirisk virkelighed.

Kan man synge salmer med Gud i første person?

På baggrund af disse afklaringer vil jeg diskutere det særsyn, at en salme har Gud i første person, som er en mulig fortolkning af *Her vil ties*, men som ellers ikke forekommer i denne artikels salmeudvalg. Mowinckel er særdeles kritisk over for et eksempel på denne genre, nemlig Luthers »Fra himlen høit jeg kommer her«, der er udformet som en duet mellem englene og menigheden. Mowinckel støder sig på at synge om at komme fra den høje himmel med det glædelig budskab – for han kommer jo netop ikke fra nogen høj himmel! (1927, s. 158)²⁰ Generelt er Mowinckel striks med, at kun *sacrificium*-salmer har plads i kirken. Han mener, at det er besynderligt som menighed at prædike eller bære vidnesbyrd midt i gudstjenesten (som nævnt har han en vis åbenhed for betragtningssalmer, der fordyber kirkegængerens i Guds mysterium).

Forudsætningen for Mowinckels syn på salmer i gudstjenesten er et 1:1-forhold mellem verden i teksten og verden foran teksten, som jeg har kritiseret i sidste afsnit; et nærmest 1:1-forhold mellem salmens genre og menighedens *uptake*. At Mowinckel kan fastholde dette syn på salmerne, skyldes måske, at Mowinckel har de fleste af de teologiske og litteraturanalytiske forudsætninger, der skal til for at forstå salmens udsigelse, mens han synger salmen. Han er nok tæt på den idealfigur, som Øierud kalder »modelldeltakeren« (2014, s. 181 et passim), dvs. den der kan afsynge en norsk salme til en højmesse og opleve sig som fuldstændig inkluderet. Eftersom ikke alle er som Mowinckel, må det dog gælde, at salmens funktion i højmassen ikke kan begrænses til dens genreudsigelse eller til andre tekstlige bestemmelser, som f.eks. salmens tema.

Det står imidlertid klart, at Gud i første person bryder med de typiske forventninger til salmegenren. Som Aukén påpeger, har alle genrer en forventningsstruktur. Genrens træk giver anledning til bestemte sociale forventninger, som nye ytringer inden for genren kan bryde eller fastholde (2023, s. 83–84). Jeg antager, at denne artikels genreinddeling nærmer sig den forventningsstruktur, som erfarne salmesangere vil have til salmens kommunikative muligheder. Derfor vil en salme, der har Gud selv som subjekt for henvendelsen, udfordre sangerens forventninger til salmegenren. Og med god grund, for dette sproglige perspektiv

20 Den danske oversættelse af denne salme (DDS 95) lægger hele sangen i menighedens mund (strofe 1), hvorved den bliver betragtning (stroferne 2–4), lovsang (stroferne 5–8, 10) og bøn (strofe 9).

findes heller ikke i den øvrige danske højmesse: Selv bibellæsninger med ord fra Faderens stemme eller Sønnens mund deklarerer jo i liturgien som citater: »Dette hellige evangelium skriver evangelisten ...«²¹ Direkte tale fra Guds egen mund bryder altså med den almindelige forventning til salmegenren.

I tilfældet »Her vil ties« vil salmesangere nok ikke opleve genrebruddet så afgrundsdybt i selve afsyngelsesøjeblikket. Kommunikationssituationen i denne tekst er så indirekte formuleret, at de færreste vil kunne afkode den, mens de synger. Uden for denne artikels salmemateriale findes der imidlertid en nyere salme af salmedigteren Iben Krogsdal, som vil kunne vække mere opsigt. Her citerer jeg sjette strofe.

Min kærlighed skal løfte dig forsigtigt
 min kærlighed skal følge dig på vej,
 den ved at det du drømmer om, er vigtigt
 i mørket kan den se dit smukke jeg,
 den gav dig lys, den vil at det skal brænde,
 den elsker dig fra nu til verdens ende (Krogsdal, 2022).

Her er Gud altså subjekt for salmens ytring. Den, der har salmekendskab nok til at have lagt mærke til salmernes typiske talepositioner, vil nok opfatte denne salme som påfaldende. Dette genrebrud kan møde modstand blandt kirkegængerne, som det gør hos Mowinckel. Men det kan også fremkalde en desto dybere resonans at fremsynge og dermed høre evangeliet som en tiltale direkte fra Gud selv.

Menigheden synger både *sacrificium* og *sacramentum* – teoretisk set

I denne artikel har jeg etableret et greb til at åbne salmer i lyset af deres kommunikative forhold og deres tilhørsforhold til en typologi, som indeholder seks genrer inden for to hovedgenrer – *sacramentum* og *sacrificium*: Prædiken, vidnesbyrd, betragtning, bøn, lovsang, indirekte lovsang. I Danmark er det udbredt at skelne mellem bøn, lovsang og bekendelse (Eriksen, 2013), men som jeg har vist, kan salmer også forkynde (Garne, 2024, s. 16), som prædiken, som vidnesbyrd og som betragtning.

21 Også udsagnet »Alle mine kilder skal være hos dig« har Gud som grammatisk subjekt, men næste sætning afslører, at udsagnet er et citat »Det var Gudsordet fra gamle dage« (DDS 441, se også 487).

Denne typologi kan give anledning til empiriske analyser af salmegenrernes kvantitative udbredelse i højmessen og af kirkegængernes kvalitative *uptake* af salmer. På et tekstligt niveau bidrager salmerne til den dialog, som Gud og mennesket fører i gudstjenesten. Men fuldfører menigheden faktisk også denne dialog i sit hjertes skjul? Beder kirkegængerne, når de synger bønssalmer?

Typologien kan også åbne for yderligere teoretiske refleksioner over salmernes betydning i liturgien. Hvor betydningsfuldt er det kommunikative aspekt af en salme i forhold til andre liturgi-homiletiske hensyn, herunder gudstjenestens overordnede tematik, salmens kendthed, melodiens sangbarhed?

Endelig kan typologien hjælpe med at åbne den litterære og teologiske salme-fortolkning. Opmærksomheden på de sproglige ytringer i salmerne har til formål at åbne salmen som tekst. Genreanalysen er således kun første skridt på vejen mod forståelse, som Auken understreger. »Det er [...] ikke nok til forståelsen af en ytring, at man får fastslået, hvad dens genre er. En sådan bestemmelse er mest af alt et begyndelsespunkt for analysen« (2023, s. 16). Jeg lægger således op til, at bestemmelsen af salmegenren kan være vigtig for at kunne foretage en teologisk analyse af salmer (K. Nielsen, 2007, 2023; Thomassen, 2020). Teologien viser sig forskelligt i en bønssalme og i en prædikensalme, fordi der tales til og om Gud ud fra forskellige perspektiver i disse genrer. Hvordan prædiker en salme lov og/eller evangelium og ind i hvilken modtagersituation? Hvilken mangelsituation beder en salme ud fra, og hvordan beskriver den Gud som en, der kan og vil opfylde ens bøn? Opmærksomheden på tekstens kommunikative genre er en kilde, fra hvilken den teologiske salmeanalyse kan flyde.

Litteraturliste

- Alvesson, M., & Kärreman, D. (2007). Constructing Mystery: Empirical Matters in Theory Development. *The Academy of Management Review*, 32(4), 1265–1281.
- Arendt, R. (1996). Det almindelige præstedømme og det særlige præsteembede. I *Haderslev Stiftsår-bog* (s. 33–43).
- Auken, S. (2023). *Genre i litteratur og samfund*. Forlaget Spring.
- Balslev-Clausen, P. (2014). Dansk salmehistorie. I P. Balslev-Clausen & H. R. Iversen (Red.), *Salme-sang: Grundbog i hymnologi* (s. 218–236). Det Kgl. Vajsenhus' Forlag.
- Balslev-Clausen, P., Brinth, O., Djernes, M., Ebert, B., Larsen, J. H., & Madsen, H. K. (2014). 117 salmer. I P. Balslev-Clausen & H. R. Iversen (Red.), *Salmesang: Grundbog i hymnologi* (s. 191–205). Det Kgl. Vajsenhus' Forlag.
- Bjerg, S. (2002). *Kunsten at prædike*. Aros.

- Buch-Hansen, G. (2015). Det eksegetiske kalejdoskop. Tre perspektiver på de bibelske læsninger i gudstjeneste og prædiken. I G. Buch-Hansen & F. Poulsen (Red.), *Bibelen i gudstjenesten* (s. 13–41). Center for Studiet af Bibelens Brug, Københavns Universitet.
- Christiansen, M. (2014). Salmesangen i gudstjenesten. I P. Balslev-Clausen & H. R. Iversen (Red.), *Salmesang: Grundbog i hymnologi* (s. 129–144). Det Kgl. Vajsenhus' Forlag.
- Die Apologie der Konfession. (1979). I *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (8. udg., s. 141–406). Vandenhoeck und Ruprecht.
- Ellingsen, I. (1980). *I Guds hus: Lærebok i liturgikk*. Andaktsbokselskapet.
- Engemann, W. (2019). *Homiletics: Principles and Patterns of Reasoning*. De Gruyter.
- Eriksen, U. H. (2013). »Giv mig, Gud, en salmetunge«. I K. H. Johansen & J. B. Rønkilde (Red.), *En gudstjeneste—Mange perspektiver* (s. 187–212). Anis.
- Garne, K. (2024). Salmen mellem ritual og forkyndelse. *salmer.dk*, 1–17.
- Gaarden, M. (2015). *Prædiken som det tredje rum*. Anis.
- Harbsmeier, E. (1995). Kirkens kommunikationsformer. I E. Harbsmeier & H. Raun Iversen (Red.), *Praktisk teologi* (s. 231–457). Anis.
- Holter, S. W. (2008). *Kom, tilbe med fryd: Innføring i liturgikk og hymnologi* (2. udg.). Solum Forlag.
- Hunsinger, D. van D. (2006). *Pray Without Ceasing: Revitalizing Pastoral Care*. William B. Eerdmans Pub. Co.
- Josuttis, M. (1974). Der Prediger in der Predigt. I *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion* (s. 70–94). Kaiser.
- Jørgensen, C., & Koch, C. (2023). Retoriske funktioner og handlinger. I C. Jørgensen & L. Villadsen (Red.), *Retorik: Teori og praksis* (2. udg., s. 149–164). Samfundslitteratur.
- Jørgensen, D. (2019). Krop og bøn. *Kritisk forum for praktisk teologi*, 155, 62–70.
- Kierkegaard, S. (2005). *Journalen NB11* (N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, & A. McKinnon, Red.), *Søren Kierkegaards Skrifter* 22. Gads Forlag.
- Kjærgaard, J. (2008a). *Salmehistorie: Med biografier af forfatterne i Den Danske Salmebog 2002* (2. udg.). Det Kgl. Vajsenhus' Forlag.
- Kjærgaard, J. (2008b). *Salmekommentar—Til salmerne i Den Danske Salmebog 2002* (2. udg.). Det Kgl. Vajsenhus' Forlag.
- Krogsdal, I. (2021). Kritik af Den Danske Salmebog. I K. Nielsen (Red.), *Udsigt fra troens gren* (s. 248–258). Syng Nyt.
- Krogsdal, I. (2022). *Min kærlighed*. <https://www.salmer.dk/salme/min-kaerlighed/3125>.
- Lathrop, G. W. (1993). *Holy Things: A Liturgical Theology*. Fortress Press.
- Lorensen, M. R. (2018). Prædiken og ordkult – mellem teologi og empiri. I N. H. Enggaard (Red.), *Tradition og fornyelse: Teologiske perspektiver på gudstjeneste og liturgi* (s. 237–248). Eksistensen.
- Luther, M. (1913). Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten. I *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. (Bd. 49). Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Miller, C. R. (1984). Genre as Social Action. *Quarterly Journal of Speech*, 70(2), 151–167.

- Mowinckel, S. (1927). Salmeboken og gudstjenestesalmen: En skisse. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 28, 145–185.
- Nielsen, B. F. (2001). Hvad tænker vi på, mens præsten prædiker? *Fønix*, 25(4), 195–206.
- Nielsen, B. F. (2017). *Genopførelser* (2. udg.). Eksistensen.
- Nielsen, E. A. (2013). *H.A. Brorson: Pietisme, meditation, erotik*. Gyldendal.
- Nielsen, K. (2007). *Der flammer en ild: Guds billeder i nyere danske salmer*. Aros.
- Nielsen, K. (Red.). (2023). *Hvor jord og himmel mødes: Teologien i nyere salmer*. Syng nyt.
- Nørager Pedersen, A. F. (1969). *Gudstjenestens teologi*. Berlingske forlag.
- Pedersen, G. (1990). *Glæden ved stilheden: En bog om bøn*. Unitas Forlag.
- Præstholm, B. H. (2024). *Kunsten at holde gudstjeneste*. Eksistensen.
- Rønkilde, J. B. (2013). Gudstjeneste er noget, vi gør sammen: Liturgisk teologi. I K. H. Johansen & J. B. Rønkilde (Red.), *En gudstjeneste—Mange perspektiver* (s. 15–34). Anis.
- Skyum-Nielsen, E. (2014). Salmen som genre. I P. Balslev-Clausen & H. R. Iversen (Red.), *Salme-sang: Grundbog i hymnologi* (s. 15–26). Det Kgl. Vajsenhus' Forlag.
- Solten, T. B. (2014). Salmen. I S. Auken & C. Sunesen (Red.), *Ved lejlighed: Grundtvig og genrerne* (s. 223–251). Spring.
- Thomassen, M. (2020). Der barna er størst, de små kommer først: Teologisk antropologi i et udvalg salmer i Den norske kirkes trosopplæring. I R. Strauman & B. Krupka (Red.), *Sang for livet! Salmene og sangen i Den norske kirkes trosopplæring* (s. 131–166). IKO-forlaget.
- Westphal, M. (2022). Prayer as the Posture of the Decentered Self. I B. E. Benson & Wirzba, Norman (Red.), *The Phenomenology of Prayer* (s. 11–31). Fordham University Press.
- Zwilmeyer, D. (1942). *Den norske salme: Et forsøk på en bestemmelse ut fra Landstads reviderte salmebok*.
- Ødegaard, H. (2020). Salmevalg og salmesang. *Teologisk tidsskrift*, 9(02), 55–70.
- Øierud, G. L. (2014). Inkluderende gudstjenestekommunikasjon. I G. Hellemo (Red.), *Gudstjeneste på ny* (s. 180–194). Universitetsforlaget.

ANDRE ARTIKLER

Endre for å bevare, bevare for å endre

Kirkelederes arbeid gjennom avviklingen av den tradisjonelle statskirkeordningen

HELGE NYLENNA

PhD, VID vitenskapelige høgskole

hn534@kirken.no ORCID 0000-0003-2490-8489

Innledning

Tidligere kirkerådsdirektør Jens-Petter Johnsen har skrevet i en artikkel (Johnsen, 2017) om hvordan han den 9. april 2008, på vei inn i et fly til Stavanger, ble ringt av daværende statsråd Trond Giske. Det nærmet seg et forlik om statskirkeordningen, og Johnsen var ønsket til å være en del av prosessen. Han måtte derfor snu i gaten på Gardermoen, og tilbrakte det neste døgnet i departementet og på Stortinget. Den 10. april ble kirkeforliket inngått mellom alle de politiske partiene på Stortinget.

Johnsens opplevelse på Gardermoen kan synes anekdotisk, men tydeliggjør sentrale dimensjoner i samhandlingen mellom politikere og kirkeledere i prosessen fram mot grunnlovsendringene i 2012. Ikke minst blir dette synlig av at ekspedisjonssjef i Kirkedepartementet Ole Herman Fisknes ikke ble værende i Oslo i april 2008, men dro til Stavanger og holdt statsrådens tale på prostekonferansen. Som Fisknes uttalte senere: «Jeg aner ingenting om prosessen. Jeg var ikke inne i bildet på et eneste tidspunkt, og var da borte under samtalene» (Nylenna, 2021, s. 74). Prosessen fram mot endringene i relasjonen mellom stat og kirke var i høyeste grad en særegen politisk prosess, hvor aktører fra Den norske kirke (Dnk) spilte en sentral rolle.

Da den norske grunnloven ble endret og Dnk ikke lenger skulle være uttrykk for statens offisielle religion, var dette kulmineringen av en prosess som hadde vart i mange år. I forkant av endringene hadde krefter innen Dnk arbeidet målrettet for å sikre støtte både blant politikere og medlemsmassen i kirken for endringene. Gjennom blant annet å artikulere et nytt narrativ om Dnks relasjon til staten og det norske samfunn og gjennom pragmatiske forhandlinger med politikere, bidro kirkeledere på avgjørende vis til å forme ikke bare Dnk, men hele religionspolitikken i Norge.

Endringene i statskirkeordningen har vært rikelig dokumentert de siste årene, ikke minst fra et religionssosiologisk (Askeland & Schmidt, 2015; Furseth, 2018) og juridisk (Hjorthaug, 2021; Michalsen, 2021) perspektiv. Det har imidlertid vært gjort mindre arbeid knyttet til mobilisering av aktørskap blant kirkelige ledere. Gjennom mitt doktorgradsarbeid har jeg gått inn i de kirkelige ledernes arbeid og analysert hvordan de arbeidet for å endre den norske statskirkeordningen.

Som en presentasjon av mitt doktorgradsarbeid på norsk, er denne artikkelen i all hovedsak en gjengivelse av kappen og hovedfunnene i avhandlingen *Change to Preserve, Preserve to Change. Church Leaders' Institutional Work During the Disestablishment of the Norwegian State Church* (Nylenna, 2024b) som ble forsvart for graden Philosophiae Doctor (Ph.D.) ved VID vitenskapelige høyskole i november 2024.

Avhandlingen var primært forankret i organisasjonssosiologi, og drøftingen og funnene knyttet opp til faglige diskurser innenfor organisasjonsfaget mer enn ekklesiologien. Formålet med denne artikkelen er derfor å gi en fremstilling av avhandlingen med et mer kirkenært blikk, for slik å presentere en analyse av trolig den største begivenheten i nyere norsk kirkehistorie.

Fra luthersk homogenitet til religiøs pluralisme

I en redegjørelse om kirkeforliket fra 2008 sa Halvard Ingebrigtsen, tidligere statssekretær i Kirkedepartementet (Ap), at «Jeg tror det viktigste politiske bakteppet for nesten alle parti, for å starte med det, var at Norge hadde forandret seg. [...] Andre religioner og livssyn hadde fått større plass. Kirkas plass og posisjon hadde forandret seg» (Nylenna, 2021, s. 64). Norge hadde endret seg fra å være et religiøst homogent samfunn i 1814, hvor statens primære anliggende i religionsspørsmål var å forsvare og fremme den evangelisk-lutherske religion, til et religiøst og kulturelt mangfoldig samfunn, hvor statens primære anliggende i religionsspørsmål var å forsvare innbyggernes religionsfrihet (Prop. 130 L (2018–2019) s. 133; Nylenna & Lundgren, 2024). Dette henger igjen sammen med økt forekomst av andre religioner i Norge, ikke minst på grunn av økt immigrasjon fra 1970-tallet og økt sekularisering, de senere år særlig uttrykt gjennom synkende

antall dåpshandlinger som igjen fører til færre nye medlemmer i Dnk: I 1960 var 96% av befolkningen medlemmer i Dnk, i 1980 93%, og i 2000 87 % (NOU 2006: 2). I 2025 er prosentandelen 62.

Parallelt med de endrete sosiologiske forutsetningene for Dnks rolle som statskirke, arbeidet den kirkelige reformbevegelsen for endrete betingelser for relasjonen mellom stat og kirke. Reformbevegelsen hadde sin gryende start som en reaksjon på liberalisering av religionslover på 1840-tallet, og fant sin form og plattform gjennom den frivillige kirkeorganisasjon fra 1870-tallet (Aarflot, 2015). Gjennom 1900-tallet fikk denne bevegelsen flere gjennomslag, blant annet i opprettelsen av menighetsråd (1920), bispedømmeråd (1933), Kirkerådet (1969) og Kirkemøtet (1984). Reformbevegelsens ideologiske program, slik den etter hvert fremsto, kan best spores til to kommisjoner på 1960-tallet: Birkeli- og Støylen-kommisjonene tematiserte fra kirkelig hold relasjonen mellom stat og kirke. Særlig sistnevnte går langt i å argumentere for et skille mellom stat og kirke; Dnk trengte en styringsstruktur som sprang ut av kirkens egne rammer (Løvlie, 2022, s. 194). Gjennom 1900-tallet fikk Dnk demokratiske organer som kunne være tale-rør for kirkelig selvstendighet og lokal myndighet, og gjennom reformbevegelsen ble det utviklet en ekklesiologi og selvforståelse som la til rette for at Kirkerådet i 1998 kunne oppnevne et utvalg som skulle utrede forholdet mellom stat og kirke, senere kjent som Bakkevig 1.

Oppsummert kan vi fastslå at legitimiteten til Dnk som statskirke var under press både utenfra og innenfra på slutten av det forrige årtusen: Den norske stat, som et liberalt demokrati, kunne vanskelig argumentere prinsipielt for å holde seg med en offentlig religion. Dnk, som trossamfunn, kunne vanskelig godta at Regjeringen utnevnte biskoper og fastsatte kirkeordningen. For de kirkelige lederne ble det derfor viktig å arbeide for at Dnk hadde legitimitet både overfor stat og storsamfunn, og internt blant kirkens tilsatte og medlemmer.

Før vi går videre inn i kirkeledernes arbeid, er det verdt å ta med seg noen teoretiske perspektiver fra organisasjonsfaget, knyttet til institusjonell teori, legitimitet og aktørskap.

Institusjonell teori, legitimitet og aktørskap

Institusjonell teori har de siste tiårene blitt dominerende innenfor forskning på organisasjoner (Greenwood et al., 2017). Med en forståelse av organisasjoner som åpne systemer (Scott, 2003) som på ulike måter forholder seg til samfunnet rundt dem, avviser institusjonell teori en forståelse av organisasjoner som rent funksjonelle enheter kun rettet mot å oppnå bestemte mål. Sosiologen W. Richard Scott (f. 1932), definerer institusjoner som «bestående av regulative, normative

og kulturell-kognitive elementer som, sammen med tilhørende aktiviteter og ressurser, skaper stabilitet og mening til det sosiale liv» (Scott, 2014, s. 56). Stephen Sirris og Harald Askeland (2021, s. 19) omtaler institusjoner som «kulturelle regler som gir kollektiv mening og verdi til konkrete enheter og aktiviteter». I den vestlige, politiske konteksten har demokrati, byråkrati, kapitalisme, kjernefamilien og religion blitt forstått som de fem store institusjonene (Friedland & Alford, 1991; Thornton et al., 2012).

Institusjonalisme innen organisasjonsteorien, slik den ble utviklet gjennom 1980-tallet (Powell & DiMaggio, 1991), vektla institusjoner som varige størrelser som organisasjoner tilpasser seg. Legitimitet ble et nøkkelbegrep (Suchman, 1995) og i hjertet av teorien ligger forståelsen av at organisasjoner må ha legitimitet og bli vurdert som «passende» (appropriate) i sitt institusjonelle miljø. For Dnk kan dette bli forstått som at man må ha legitimitet i rettslig, moralsk og kulturell forstand. Det sistnevnte henspiller på en tatt-for-gittethet (Scott, 2014), at samfunnet forstår en sosial orden som «naturlig» fordi «det er slik vi gjør det her». På slutten av 90-tallet hadde Dnk legitimitet i rettslig forstand, trygt forankret i flere grunnlovsparagrafer. Moralsk sett var det derimot mer krevende, slik det ble vist til ovenfor: Et økt press på religiøs likebehandling problematiserte den særstillingen Dnk hadde i samfunnet. Dette ga også utslag i det kulturell-kognitive: Det var ikke lenger selvsagt at Dnk skulle ha den posisjonen den hadde.

En kritikk mot institusjonell teori har vært at organisasjoner blir redusert til passive mottakere av kulturelle normer og forventninger. Som en reaksjon på dette, har det blitt utviklet en teoretisk retning som i større grad tar innover seg at organisasjoner har aktørskap, og er i stand til å påvirke de ytre rammene som dikterer deres virksomhet. Institusjonelt arbeid (Lawrence & Suddaby, 2006; Lawrence et al., 2009) har gitt et rammeverk for å analysere hvordan organisasjoner skaper, vedlikeholder og forstyrrer institusjoner. Som det vil bli drøftet nedenfor, kan dette være en måte å forstå og ramme inn kirkeledernes arbeid fra opprettelsen av kirke/stat-utvalget i 1998 og fram til endringene i grunnloven i 2012 og ny trossamfunnslov i 2021.

Metode: Dokumenter, aktørseminar og intervjuer

Det er ingen mangel på utredninger og andre skriftlige dokumenter knyttet til prosessene fram til endringene i Grunnloven: *Samme kirke – ny ordning* (182 sider), NOU 2006: 2 *Staten og Den norske kirke* (215 sider), *Styrket demokrati i Den norske kirke* (84 sider), St. meld. nr 17 (2007–2008) *Staten og Den norske kirke* (127 sider) og *Kjent inventar i nytt hus* (630 sider), for å nevne de mest sentrale. Dokumentene danner et godt grunnlag for å forstå hvilke tematikker som var til drøfting

i prosessene, og hvilken historieforståelse, hvilke ideer og verdier som dannet grunnlaget for politikktutformingene både fra statlig og kirkelig side. Samtidig gir skriftlige dokumenter mindre innsikt i handlingene og forhandlingene som ligger bak det formulerte.

For få bedre innsikt i hvorfor ting utspilte seg slik det gjorde, inviterte jeg og *Senter for verdibasert ledelse og innovasjon* ved VID vitenskapelige høyskole sentrale kirkeledere til to aktørseminarer sensommeren 2021 om hva som skjedde og hvorfor utviklingen ble som den ble. Aktørseminar er en metode for å dokumentere nyere historie gjennom såkalt elite-oral history (Tansey, 2006), hvor aktører som sto sentralt i en prosess deler av sine erfaringer. Alt som ble sagt har blitt tatt opp, transkribert og publisert som åpen data, tilgjengelig for alle (Nylenna, 2021).

På seminarene kom det fram detaljer som ikke har vært offentlig frem til nå, og som forteller noe om hvordan tilsynelatende små enkelthendelser kan bidra til å forme prosesser: En tilsettingsprosess i Majorstua kirke rokket ved utvalgsarbeidet i det første Bakkevig-utvalget (Nylenna, 2021, s. 49–50). Statens kirke/stat-utvalg kunne bli kalt Vad Nilsen-utvalget i stedet for Gjønnnes-utvalget (Nylenna, 2021, s. 58–59). Et gruppemøte i Arbeiderpartiet på Stortinget var avgjørende for plassering av fast presesembete til Nidaros (Nylenna, 2021, s. 142). Samtidig viste seminarene at det primært var en enighet blant kirkens lederskap både om målene for kirkens arbeid med å endre relasjonene mellom stat og kirke, og om hvordan dette narrativet formidles 10 til 25 år etter at hendelsene utspilte seg.

På bakgrunn av emner tematisert under aktørseminaret, gjennomførte jeg 12 dybdeintervjuer, hvorav 11 av informantene deltok på aktørseminarene. Videre ble en rekke relevante skrevne dokumenter fra den aktuelle tidsperioden analysert.

På bakgrunn av det empiriske materialet, satt i dialog med institusjonell teori, skrev jeg tre artikler som ble inkludert i doktorgradsavhandlingen: Den første artiklene omhandler demokratireformen i Dnk (Nylenna & Sirris, 2023), den andre om artikuleringen av en ny organisasjonsidentitet (Nylenna, 2024a), mens den siste drøfter hvordan kirkerådsdirektørene arbeidet med tematikken fra 1998 til 2021 (Nylenna, 2024c). På bakgrunn av temaer fra disse artiklene, vil kirkeledernes arbeid med legitimitet og organisasjonsidentitet for Dnk drøftes.

En kirke med legitimitet

Som tidligere beskrevet, er legitimitet et kjernebegrep i institusjonell teori, og legitimiteten til statskirkeordningen var under press. Interessant i dette er hvordan Bakkevig 1, gjennom *Samme kirke – ny ordning*, knyttet legitimitetsproblematikken til staten, ikke kirken: Det var den norske staten som hadde et prinsipielt problem, ikke kirken. Hovedutfordringen med statskirkeordningen forstås derfor

som at en liberal stat ikke kan holde seg med én religion. Denne måten å argumentere på skilte seg fra tidligere kirkelig argumentasjon hvor hovedtyngden var lagt på kirkelig selvstendighet, knyttet til at det var et problem for kirken å være underlagt en sekulær stat.

I teorier omkring legitimitet, skiller man mellom legitimitet-som-eiendom og legitimitet-som-prosess (Suddaby et al., 2017). Legitimitet-som-eiendom forstår legitimitet som noe som til en viss grad er varig og som man kan være i besittelse av, nært knyttet til dagligdags omtale av at noe *har* legitimitet. Legitimitet-som-prosess vektlegger at om noe oppfattes som legitimitet eller ikke, er i kontinuerlig forhandling. Dialektikken mellom de to er derfor i stor grad et spørsmål om statisk og dynamisk legitimitet.

I prosessen med å endre statskirkeordningen, ble spørsmålet om legitimitet særlig knyttet til det kirkelige demokratiet. Statssekretær Ingebrigtsen uttalte på aktørseminaret at «vi som forhandlet om det, hadde et inntrykk av at kirka var i orden organisatorisk. Det tror jeg er en viktig forutsetning. For det hadde kunnet bli en helt annen debatt hvis ikke det var tilfelle» (Nylenna, 2021, s. 36). Dnk hadde gjennom 1900-tallet opparbeidet en organisasjon og struktur som ble oppfattet som legitim og kapabel til å drifte virksomheten. Samtidig gjorde den svake oppslutningen omkring demokratiet, med deltakelse på omtrent 4% i 2005, at politikerne krevde en demokratisk reform for at kirken kunne oppnå nødvendig demokratisk legitimitet til å overta ansvar for å fastsette egen lovgivning og utpeke biskoper. Kirkeforliket hadde derfor som premiss at grunnlovsendringene først kunne iverksettes når en slik reform var gjennomført (Kirkedepartementet, 2008). Dette kan forstås som legitimitet-som-eiendom, at dersom Dnk oppfylte bestemte kriterier ville politikerne gi en legitimitet gjennom endrete grunnlovsparagrafer. Disse paragrafene er varige og må dermed til en viss grad forstås som noe Dnk *har* (Nylenna & Sirris, 2023).

Et viktig premiss for demokratiutvalget, Bakkevig 2, var at både direkte og indirekte valgordninger hadde kirkelig legitimitet (Kultur- og Kirkedepartementet, 2008). Den kirkelige responsen på politikernes krav kan derfor langt på vei anses som pragmatisk. Der flere av informantene i doktorgradsprosjektet var tydelige på at de støttet en omlegging av den demokratiske ordningen til å i større grad legge opp til direkte valg, og alle var samstemte i et ønske om å øke valgdeltakelsen, var det også tydelig at dette punktet var viktigere for politikerne enn for kirkelederne. På ett vis kan det synes som om det ble tatt imot på en måte som forsto reformen som noe kirken måtte gå med på for å få den myndigheten man ønsket.

Den kontinuerlige endringen av kirkedemokratiet i årene etter forliket, viser videre at det som hadde politisk legitimitet ikke nødvendigvis hadde det i kirken. Den pågående debatten om hva kirkedemokratiet er og hvordan det

skal organiseres, tydeliggjør at demokratiet også må forstås i lys av legitimitet-som-prosess, og slik gjenstand for kontinuerlig forhandling.

Folkekirke som organisasjonsidentitet

Organisasjonsidentitet forstås som svaret når en organisasjon spør seg «hvem er vi?» (Pratt et al., 2016). Viktig for dette har vært å beskrive hva som er sentralt i og for organisasjonen, hvordan den skiller seg fra andre og at disse faktorene må ha en viss stabilitet (Albert & Whetten, 1985). Historisk sett har Dnks rolle som statskirke vært sentralt, men ikke uttømmende, for organisasjonsidentiteten: Spenningene knyttet til ekklesiologien fra begynnelsen av reformbevegelsen, hvor statskirkens rigide form sto i opposisjon til en åndelig fornyelse og hvor liberale strømninger i både teologi og stat utfordret det bestående (Aarflot, 1999), viser at det fra kirkelig hold har blitt bevart en selvstendig identitet også gjennom lange perioder som en fullt ut integrert del av statsapparatet.

I prosessen med å endre relasjonen mellom stat og kirke, fremstår dokumentet *Den norske kirkes identitet og oppdrag* (Kirkerådet, 2004) som avgjørende for å artikulere organisasjonsidentiteten i en ny samfunnsdynamikk. Utformet primært som en respons på Gjønnes-utvalget om å formulere egen identitet, fungerte arbeidet med dokumentet også som en styrking av kirkelig selvbevissthet (Nylenna, 2024c, s. 43): Forslagene fra Bakkevig 1s utredning *Samme kirke – ny ordning* (Kirkerådet, 2002) hadde møtt motstand fra lokalt plan i kirken, og det var et mål for den kirkelige ledelse å samle kirken om et en felles virkelighetsforståelse og narrativ om Dnk.

I *Identitet og oppdrag* fremmes et narrativ som i stor grad knyttet Dnk til det norske samfunnet og det norske folk, men i mindre grad til staten: Dnk er forlengelsen av den kirke som spredte seg i landet på 1000-tallet og har en identitet knyttet til et eget trosgrunnlag. Selv om staten anerkjennes som sentral for Dnk, problematiseres statskirkeordningen i tråd med det som gjøres i Bakkevig 1.

Det var sentralt i identitetsarbeidet, som ble gjort fram mot endringene i grunnloven, at det ble kommunisert at Dnk ville forbli slik den var, også med et endret rettslig grunnlag (Nylenna, 2024a). Ettersom identiteten forstås knyttet til folkekirkebegrepet, blir relasjonen med staten mindre avgjørende for kirkens *esse*. Med en slik forståelse handlet det kirkelige arbeidet med avviklingen av den tradisjonelle statskirkeordningen om å sikre legitimiteten til Dnk ved å insistere på at identiteten som folkekirke ikke ville endres, samtidig som et endret rettslig grunnlag ville styrke legitimiteten i et religiøst mangfoldig samfunn. Dette blir særlig illustrert gjennom formuleringen i ny § 16 i grunnloven som fastslår at Den norske kirke *forblir* Norges folkekirke.

Kirkelederes institusjonelle arbeid

Institusjonelt arbeid, som faglig teori, forsøker å unngå å havne i en beskrivelse av aktører som enten fullstendig bundet av sosiale og kulturelle normer (cultural dopes) eller uti fra en «sterke menn i historien»-fortelling hvor man alene kan endre retningen samfunnet går (Lawrence et al., 2009). Slik var det også for kirkelederne i Dnk. På den ene siden arbeidet tiden sammen med reformbevegelsen i å endre relasjonen mellom kirke og stat: Gitt tendensen av sekularisering og økt religiøs mangfold vil det være rimelig å anta at grunnloven slik den var formulert før 2012 ville blitt endret også uten at Dnk, gjennom Bakkevig 1, tok initiativ til det. Samtidig er det også rimelig å anta at det at Dnk satte seg i førerretet ved å nedsette et eget stat/kirke-utvalg i 1998 bidro til å forme både prosess og sluttresultat: Verken grunnloven eller religionspolitikken ville sett lik ut som i dag om det ikke hadde vært for det arbeidet som ble gjort fra kirkelig hold.

Det var et ønske om endring i relasjonen mellom stat og kirke og en vilje til å arbeide for det i den kirkelige ledelsen. Dette arbeidet inkluderte en rekke ledere innenfor kirken, både valgte representanter, biskoper og administrativ ledelse. Kirkerådsdirektørene fremstår imidlertid som særlig viktige, gitt deres posisjon og arbeid gjennom prosessen (Nylenna, 2024c). Som toppledere har slike aktører et nettverk og muligheter andre ikke har, og ledere kan forstås som mektige organisasjonsmedlemmer som kan bruke deres privilegerte posisjon, makt og status til å bevare og utvide sine interesser (Hampel et al., 2017, s. 569). Ikke minst blir dette synlig gjennom Jens-Petter Johnsens beretning fra 2008 (Johnsen, 2017), men også Erling Pettersen, direktør i Kirkerådet fra 1996 til 2006, fortalte om å fremme kirkens interesser og modne politikere mot å endre relasjonen mellom stat og kirke (Nylenna, 2024c).

Tidligere kirkerådsleder Gunnvor Kongsvik uttalte etter Bakkevig 1 at «Når så mange av menighetsrådene ikke ønsker å endre forholdet mellom kirke og stat, sier det noe om at kirken stort sett fungerer på lokalplanet. [...] Når så mange av høringsinstansene på regionalt og sentralt nivå ønsker endringer, henger det kanskje sammen med at de klarere ser hva ulempene ved den sammensatte, uklare styringsstrukturen på topplanet fører med seg» (Nylenna, 2021, s. 53). De kirkelige lederne på topplanet virket, som nevnt i presentasjonen av aktørseminarene, stort sett samkjørte i sine mål og metoder for arbeidet knyttet til relasjonen mellom kirke og stat. En slik samkjørthet kan derimot ikke spores inn mot spørsmål om kirkeordning og distribusjon av makt innad i kirken, hvor de prinsipielle uenighetene er større (Nylenna, 2019)

Oppsummering

Endringen av relasjonen mellom Dnk og den norske stat gjennom kirkeforliket i 2008, endringer i grunnloven i 2012, opprettelsen av Dnk som eget rettssubjekt i 2017 og ny trossamfunnslov i 2021 var et resultat av ulike faktorer. Uten å underkjenne betydningen av større endringer og trender i samfunnsutviklingen, argumenterer jeg i mitt doktorgradsprosjekt for at kirkeledernes intensjonelle arbeid bidro på avgjørende vis til å forme hvordan en ny relasjon mellom kirke og stat, og i kraft av det, hele religionspolitikken i Norge ble seende ut.

Gjennom demokratireformen fikk Dnk den legitimiteten den trengte av politikerne til å endre lovverket. Samtidig har endringene i valgordningen i etterkant av reformen vist hvordan det kirkelige demokrati er i kontinuerlig forhandling på jakt etter en ordning som har legitimitet både blant kirkens medlemmer, valgte representanter og i øvrige kirkelige sammenhenger.

Artikuleringen av kirkens organisasjonsidentitet som folkekirke bidro til å fremme et begrep som både distanserte kirken fra staten samtidig som det signaliserte en kontinuitet, ikke minst knyttet til at kirken skulle *forbli* folkekirke. Slik sett var det påfallende at det i etterkant måtte gjøres et arbeid på hva som mentes med begrepet (Dietrich et al., 2015) og at folkekirke hos enkelte kun forstås som et retorisk, ikke ekklesiologisk, begrep (Bakkevig, 2015).

Kirkeledernes arbeid handlet på overordnet plan om å endre og bevare: Endre det juridiske grunnlaget og bevare identiteten til kirken. Det første var en udiskutabel suksess: Dnk er ikke lenger et uttrykk for statens offisielle religion, Dnk avgjør selv sitt eget lovverk og utpeker biskoper. Det andre er derimot noe mer usikkert: Er Dnk den samme i 2025 som den var i 2005? Med denne samme læren, de samme byggene, og folkene er det lett å argumentere for et ja. Samtidig er det også noe som er endret, både i egen og andres forståelse av hvem Dnk er i dagens samfunn. Kirkerådets utredning om Den norske kirke i et livssynsåpent samfunn søker å reflektere over dette (Kirkerådet, 2024), og de kommende årene vil trolig tydeliggjøre i enda større grad hvordan Den norske kirke er endret gjennom transformasjonen fra statskirke til lovforankret folkekirke.

Litteratur

- Albert, S., & Whetten, D. A. (1985). Organizational identity. *Research in Organizational Behaviour*, 7, 263–295.
- Askeland, H., & Schmidt, U. (2015). *Church Reform and Leadership of Change* (Vol. 12). Pickwick Publications.

- Bakkevig, T. (2015). Folkekirken – et retorisk begrep (og knapt noe annet)? In S. Dietrich, H. Elstad, B. Fagerli, & V. L. Haanes (Eds.), *Folkekirke nå* (pp. 197–204). Verbum Akademisk.
- Dietrich, S., Elstad, H., Fagerli, B., & Haanes, V. L. (2015). *Folkekirke nå*. Verbum Akademisk.
- Friedland, R., & Alford, R. R. (1991). Bringing Society Back In: Symbols, Practices, and Institutional Contradictions. In W. W. Powell & P. J. DiMaggio (Eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (pp. 232–263). The University of Chicago Press.
- Furseth, I. (2018). *Religious Complexity in the Public Sphere*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-55678-9>.
- Greenwood, R., Oliver, C., Lawrence, T. B., & Meyer, R. E. (2017). Introduction: Into The Fourth Decade. In R. Greenwood, C. Oliver, T. B. Lawrence, & R. E. Meyer (Eds.), *The Sage Handbook of Organizational Institutionalism* (2 ed., pp. 1–24). Sage Publications, Ltd.
- Hampel, C. E., Lawrence, T. B., & Tracey, P. (2017). Institutional work: Taking Stock and Making it Matter. In R. Greenwood, C. Oliver, T. B. Lawrence, & R. E. Meyer (Eds.), *The Sage Handbook of Organizational Institutionalism* (2 ed., pp. 558–590). Sage Publications, Ltd.
- Hjorthaug, T. B. (2021). Tidligere § 2 første og andre punktum (1814–2012) In O. Mestad & D. Michalsen (Eds.), *Grunnloven. Historisk kommentarutgave 1814–2020* (Vol. Universitetsforlaget, pp. 91–114). <https://doi.org/10.18261/9788215054179-2021-007>
- Johnsen, J.-P. (2017). Stat og kirke 2017 – en selvstendig folkekirke. *Kirke og Kultur*, 122(1), 73–86. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2017-01-07>
- Kirkedepartementet. (2008). *Kirkeforliket*. Oslo, Norge. Hentet fra https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/kkd/vedlegg/prm35-08_stat_kirke_vedlegg_endelig_avtale.pdf.
- Kirkerådet. (2002). *Samme kirke – ny ordning. Om ny ordning av Den norske kirke, med særlig vekt på forholdet mellom kirke og stat*. Den norske kirke. https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeordningen/2002-2012/bakkevig_utvalget_2002.pdf.
- Kirkerådet. (2004). *Den norske kirkes identitet og oppdrag. Uttalelse fra Kirkemøtet 2004*. Den norske kirke. https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/planer-vijsjonsdokument-og-strategier/identitet_oppdrag_2004_bokmaal.pdf.
- Kirkerådet. (2024). *Den norske kirkes selvforståelse og rolle i det livssyns åpne samfunnet*. <https://www.kirken.no/nn-NO/om-kirken/aktuelt/rapport-om-den-norske-kirke-i-et-livssynsapent-samfunn/>.
- Kultur- og Kirkedepartementet. (2008). *Styrket demokrati i Den norske kirke. Instilling fra en arbeidsgruppe oppnevnt av Kultur- og kirkedepartementet, 13. februar 2008*. <https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/kkd/kirke/v-0942binmat.pdf>.
- Lawrence, T. B., & Suddaby, R. (2006). Institutions and Institutional Work. In S. R. Clegg, C. Hardy, T. B. Lawrence, & W. R. Nord (Eds.), *The Sage Handbook of Organization Studies* (2 ed., pp. 215–254). Sage Publications, Ltd.
- Lawrence, T. B., Suddaby, R., & Leca, B. (2009). Introduction: Theorizing and Studying Institutional Work. In T. B. Lawrence, R. Suddaby, & B. Leca (Eds.), *Institutional Work: Actors and Agency in Institutional Studies of Organizations* (pp. 1–28). Cambridge University Press.

- Løvlie, B. (2022). Biskop Per Juvkam og reformarbeidet i Den norske kirke. In A. Aschim, B. Afset, H. Elstad, & B. Løvlie (Eds.), *Tru, språk, historie. Heidersskrift til Per Halse* (pp. 185–206). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.165>
- Michalsen, D. (2021). § 2. In O. Mestad & D. Michalsen (Eds.), *Grunnloven. Historisk kommentarutgave 1814–2020*. Universitetsforlaget. <https://doi.org/10.18261/9788215054179-2021-006>.
- NOU 2006: 2. (2006). *Staten og Den norske kirke*. <https://www.regjeringen.no/contentassets/62409504b06e47c68098feaadee668d1/no/pdfs/nou200620060002000dddpdfs.pdf>.
- Nylenna, H. (2019). *Hvordan forstås ledelse og organisasjon i de sentralkirkelige organer i utviklingen av ny kirkeordning for Den norske kirke?* [VID vitenskapelige høyskole]. <http://hdl.handle.net/11250/2618982>.
- Nylenna, H. (2021). *Stat(s)kirke – Aktørseminar om prosessen fram mot, og i etterkant av, endringer i relasjonen mellom stat og kirke* (2021/2). (VID rapport, Issue. V. S. University). <https://hdl.handle.net/11250/2834754>.
- Nylenna, H. (2024a). Bridging Organizational Identity Work and Institutional Work: Preserving the Identity of the Church of Norway Through Institutional Change. *Scandinavian Journal of Management*, 40(2). <https://doi.org/10.1016/j.scaman.2024.101332>.
- Nylenna, H. (2024b). *Change to Preserve, Preserve to Change. Church Leaders' Institutional Work During the Disestablishment of the Norwegian State Church*. [VID Specialized University]. Oslo.
- Nylenna, H. (2024c). Leading the church through institutional change: Institutional work during the disestablishment of the state church in Norway. *Scandinavian Journal of Leadership & Theology*, 11. <https://doi.org/10.5331/sjlt.v11.116>.
- Nylenna, H., & Lundgren, L. (2024). State Church and Religious Equality: A comparative study of competing logics during the process of changing relations between state and church in Sweden and Norway. *Journal of Church and State*. <https://doi.org/10.1093/jcs/csado98>
- Nylenna, H., & Sirris, S. (2023). A legitimate church democracy? Legitimacy work and democratic reform during the separation of Church and State in Norway. *Journal of Church and State*, 65(2), 197–222. <https://doi.org/10.1093/jcs/csaco96>.
- Powell, W. W., & DiMaggio, P. J. (1991). *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. The University of Chicago Press.
- Pratt, M. G., Schultz, M., Ashfort, B. F., & Ravasi, D. (2016). Introduction: Organizational identity. In M. G. Pratt, M. Schultz, B. E. Ashfort, & D. Ravasi (Eds.), *The Oxford Handbook of Organizational Identity* (pp. 1–18). Oxford University Press.
- Prop. 130 L (2018–2019). *Lov om tros- og livssynssamfunn (trossamfunnsloven)*. Barne- og familiedepartementet. <https://www.regjeringen.no/contentassets/3f22263abc9045fab51cd-bccdc4777e1/no/pdfs/prp201820190130000dddpdfs.pdf>.
- Scott, W. R. (2003). *Organizations. Rational, Natural, and Open Systems*. Prentice Hall.
- Scott, W. R. (2014). *Institutions and organizations. Ideas, Interests, and Identities* (4 ed.). Sage Publications, Inc.

- Sirris, S., & Askeland, H. (2021). Introduksjon til kirkelig organisering og ledelse. Et verdibasert og praksisorientert perspektiv. In S. Sirris & H. Askeland (Eds.), *Kirkelig organisering og ledelse. Et verdibasert og praksisorientert perspektiv*. (pp. 9–32). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/https://doi.org/10.23865/noasp.129>.
- Suchman, M. C. (1995). Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches. *The Academy of Management Review*, 20(3), 571–610. <https://doi.org/10.2307/258788>.
- Suddaby, R., Bitektine, A., & Haack, P. (2017). Legitimacy. *Academy of Management Annals*, 11(1), 451–478. <https://doi.org/10.5465/annals.2015.0101>.
- Tansey, E. M. (2006). Witnessing the witnesses; Potentials and pitfalls of the witness seminar in the history of twentieth-century medicine. In R. E. Doel & T. Söderqvist (Eds.), *The Historiography of Contemporary Science, Technology, and Medicine. Writing recent science*. (pp. 260–279). Routledge.
- Thornton, P., Ocasio, W., & Lounsbury, M. (2012). *The Institutional Logics Perspective. A New Approach to Culture, Structure, and Process*. Oxford University Press.
- Aarflot, A. (1999). *Trossamfunn og folkekirke. Om reformene i Den norske kirke de siste femti år*. Verbum.
- Aarflot, A. (2015). Motifs and Perspectives in the Reform Process of the Church of Norway. In H. Askeland & U. Schmidt (Eds.), *Church Reform and Leadership of Change* (pp. 18–37). Pickwick Publications.

Innhold

LEDER

Bredde og brodd 3

Fagfellevurderte artikler

SARA FRANSSON, FRIDA MANNERFELT

Kristi kropp ad hoc?

Förändringar i Svenska kyrkans nattvardsfirande efter Covid-19-pandemin 5

GYRID GUNNES

Kan en diakonal organisasjon være «livssynsåpen»? 27

CARSTEN SCHUERHOFF

Med Jean-Luc Nancy til Groruddalen. Et empirisk fundert bidrag
til menighetsteori i lys av Nancys fellesskapskonsept 48

MIKKEL GABRIEL CHRISTOFFERSEN

Hvad synger menigheden?

Abduktiv genreanalyse af 117 danske salme 67

Andre artikler

HELGE NYLENN

Endre for å bevare, bevare for å endre. Kirkelederes arbeid gjennom
avviklingen av den tradisjonelle statskirkeordningen 89